DIE SYNOPTISCHEN STREITGESPRÄCHE

EIN BEITRAG ZUR
FORMENGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

VON

Lic. MARTIN ALBERTZ
Pfarrer in Stampen bei Breslau

BERLIN · TROWITZSCH & SOHN · 1921

DIE SYNOPTISCHEN STREITGESPRÄCHE

EIN BEITRAG ZUR

FORMENGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

VON

Lic. MARTIN ALBERTZ

Pfarrer in Stampen bei Breslau

Professor A. H. Frank-
Ehrendr. Zinzl.

BERLIN • TROWITZSCH & SOHN • 1921

Alle Rechte vorbehalten.

Amerikanisches Copyright 1921 by Trowitzsch & Sohn, Berlin.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 29.

Meiner Frau

7. Mai 1921.

Vorwort.

Das Manuskript der nachfolgenden Arbeit lag zum größeren Teil druckfertig vor, als die Novemberrevolution 1918 die wissenschaftliche Tätigkeit des Verfassers auf Monate unterbrach. Als er dann im Herbst 1919 seine Arbeit vollendete, waren die finanziellen Schwierigkeiten des deutschen wissenschaftlichen Buchhandels bereits so groß, daß eine Drucklegung des Ganzen nicht zu erreichen war. Der Verfasser stellte daher die Erklärung der Streitgespräche, die etwa zwei Drittel des ursprünglichen Manuskripts füllten, zurück und muß den Leser bitten, für das Fehlen der exegetischen Begründung für Teil I nicht ihn, sondern die Urheber des Versailler „Friedens" verantwortlich zu machen. Die Drucklegung der vorliegenden Arbeit war nicht möglich ohne die hochherzige Unterstützung, die ihr die theologische Fakultät zu Berlin aus den Mitteln der Babettestiftung hat zuteil werden lassen. Es drängt den Verfasser daher, seinen tiefgefühlten Dank den Herren Mitgliedern der Kommission der Babettestiftung, D. Graf Baudissin, D. Adolf von Harnack und D. Adolf Deißmann auszusprechen. Insbesondere hat D. Deißmann dieses Buch, das in Kriegszeiten begonnen, unter der vermehrten Arbeit des Dienstes in drei Dorfkirchen nur langsam gefördert und erst nach der Revolution beendet wurde, mit seinem herzlichen Wohlwollen geleitet und zuletzt, als das Erscheinen dieses Werkes infolge der von unseren Feinden herbeigeführten Verelendung der deutschen geistigen Arbeit immer wieder in Frage gestellt war, durch Rat und Tat und ausharrende Güte alle Hindernisse beiseite geräumt.

Während des Druckes erschien Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 1921), ein Werk, das die Streitgespräche mit den Schulgesprächen und biographischen Apophthegmata unter dem Sammelnamen Apophthegmata zusammenstellt S. 4—38. B. trifft mit mir in dem Bemühen zusammen, daß er die formengeschichtliche Betrachtung auf die Evangelien anwenden will. Indessen geschieht der werdenden Disziplin damit kein guter Dienst, daß sie bei B. im Bund mit einer ehernen Skepsis erscheint. Auch B. kann sich meines Erachtens von den Fehlern einer Betrachtungsweise nicht frei machen, die die Streitgespräche

von vornherein als „literarische Größen“ (S. 21) ansieht. Der methodische Ausgangspunkt ist bei ihm nicht, wie bei mir, die Analyse des vorliegenden Stoffs, sondern ein Kunstbegriff der hellenistischen Literaturgeschichte, der auf eine unliterarische und grundjüdische Ausdrucksform angewandt wird, nämlich der des Apophthegmas. Der sachliche Ausgangspunkt, der „Sitz im Leben“, wie er im Anschluß an ein treffendes Wort von H. Gunkel sagt, ist ihm nicht, wie mir, das lebendige Gespräch zwischen Jesus und seinen Gegnern, auch nicht die mündliche Disputation innerhalb und außerhalb der ersten Gemeinde, sondern die meist schriftliche Gemeindeüberlieferung, die bei ihm eine erstaunliche Produktion entwickelt. Im Widerspruch zu B. suche ich die „literarische“ Fixierung als Endergebnis einer Geschichte zu erklären, in der die Hauptmomente nicht die „literarischen“ Interessen, sondern die im persönlichen Gespräch geführten Kämpfe Jesu und seiner ältesten Gemeinde mit ihren Gegnern gewesen sind.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

orbemerkung . . . . . 1— 4

I. Untersuchungen.

A. Versucherische Streitgespräche . . . . . 5— 48

1. Die Sammlung galiläischer Streitgespräche Jesu bei Mk: Mk 2, 1–3, 6 = Mt 9, 1–17, 12, 1–14 = Lk 5, 17–6, 11 . . . 5— 16
2. Die Sammlung jerusalemischer Streitgespräche Jesu bei Mk: Mk 11, 15–17, 27–33; 12, 13–40 = Mt 21, 12f., 23–27; 22, 15–46 (23) = Lk 19, 45f; 20, 1–8, 20–47 . . . . . 16— 36
3. Das Streitgespräch Jesu über die Verbindlichkeit der rabbinischen Überlieferungen bei Mk: Mk 7, 1–23 = Mt 15, 1–20 36— 39
4. Das Streitgespräch Jesu über die Ehescheidung bei Mk: Mk 10, 2–12 = Mt 19, 3–12 . . . . . 39— 41
5. Der dreifache Streitgesprächsgang des Satans mit Jesus über die Gottessohnfrage bei Q: Mt 4, 1–11 = Lk 4, 1–13 . . . 41— 48

B. Nichtversucherische Streitgespräche . . . . . 48— 56

6. Der Rechtsstreit Jesu wider die Anklage auf dämonischen Ursprung seiner Heilstaten bei Q und Mk: Mk 3, 22–30 = Mt 9, 32–34; 12, 22–32 = Lk 11, 14–23 . . . . . 48— 50
7. Die Forderung des messianischen Beglaubigungswunders bei Q und Mk: Mk 8, 11–13 = Mt 16, 1, 2, 4; 12, 38–42 = Lk 11, 16, 29–32 . . . . . 50— 52
8. Das Gespräch Jesu über die Frage nach den Bedingungen der Seligkeit bei Mk: Mk 10, 17–27 = Mt 19, 16–26 = Lk 18, 18–27 52— 54
9. Das Gespräch Jesu mit Johannes über die Person des „Kommenden“ bei Q: Mt 11, 2–6 = Lk 7, 18–23 . . . . . 54— 56

II. Ergebnisse.

A. Die Stufen der Entwicklung des Streitgesprächs von Jesus bis zum synoptischen Evangelium . . . . . 57—117

1. Das Urgespräch . . . . . 57— 80
   a) Die Glaubwürdigkeit der Urgespräche (Allgemeine Erwägungen S. 57. Die sachliche Problemstellung S. 59. Die persönliche Zuspitzung auf Jesus S. 60) . . . . . 57— 64
   b) Der Kampf Jesu mit seinen Gegnern (Stufen des Kampfes S. 65. Die Kampfmittel S. 66. [Vergleich S. 67, Frage S. 67, Antithese S. 68, Vernunftbeweis S. 69, Schriftbeweis S. 72.] Die Persönlichkeit Jesu im Kampf S. 74. Die Resultate des Kampfes S. 79) . . . . . 64— 80
2. Die Erzählung . . . . . 80—101
   a) Verkürzungen der Urgespräche in den Nacherzählungen 81— 85

Seite

b) Die Erzählungseinheiten. (Ihre Gliederung S. 85. Die Expositionen S. 87. Die Bearbeitung der Gesprächsführung S. 91) . . . . . 85— 97
c) Zweck und Wert der Erzählungen (Stoffauswahl S. 97. Apologetischer Zweck S. 98. Die Erzähler in der Gemeindeversammlung S. 100) . . . . . 97—101
3. Die Aufzeichnung und Sammlung . . . . . 101—117
a) Von der Erzählung zur Niederschrift . . . . . 101—106
b) Die Motive der Aufzeichnung und Sammlung. (Das apologetische Moment S. 106. Das praktisch-religiöse Moment S. 108. Das historische und ästhetische Moment S. 109) . . . . . 106—110
c) Die Einordnung der Streitgespräche (in Q S. 110, in Mk S. 112, bei Mt und Lk S. 115) . . . . . 110—117

B. Das Streitgespräch im Vergleich mit anderen Ausdrucksformen des synoptischen Evangeliums . . . . . 117—152

1. Das Streitgespräch im Vergleich mit der übrige nsynoptischen Gesprächsüberlieferung . . . . . 117—140
a) Der Bestand der synoptischen Gesprächsüberlieferung S. 118 (bei Q S. 118, bei Mk S. 119, bei Mt S. 124, bei Lk S. 125). 117—128
b) Grundlinien der synoptischen Gesprächsführung überhaupt . . . . . 128—133
c) Die formellen Unterscheidungsmerkmale der Streitgespräche gegenüber den anderen Gesprächen der Synopse 133—157
d) Inhaltliche Berührungen zwischen den Streitgesprächen und den anderen Gesprächen der Synopse . . . . . 137—140
2. Das Streitgespräch im Vergleich mit anderen Streitworten des synoptischen Evangeliums . . . . . 140—151
a) Das Streitgespräch im Vergleich mit dem Wehespruch . 140—143
b) Das Streitgespräch im Vergleich mit der Antithese . . . 143—151
3. Das Streitgespräch im Vergleich mit den Taterzählungen des synoptischen Evangeliums . . . . . 151—153

C. Das Streitgespräch Jesu im Zusammenhang mit der israelitisch-jüdischen Entwicklung der Streitgespräche . . . . . 153—164

1. Die Streitgespräcberzählung im Vergleich mit der altisraelitischen Erzählung . . . . . 155—156
2. Das Streitgespräch Jesu im Vergleich mit dem israelitisch-jüdischen Streitgespräch . . . . . 156—164
a) Das prophetische Streitgespräch . . . . . 156—158
b) Die nachprophetische Problemdichtung . . . . . 158—162
c) Das Streitgespräch im Spätjudentum . . . . . 162—163
d) Das Streitgespräch Jesu als Vollendung der israelitisch-jüdischen Entwicklung . . . . . 163—164

Texte von Q . . . . . 165—166

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Blätter geben einen Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums.

Ein vergangenes Zeitalter sah in den Büchern der Bibel vor allem Lehrbücher der Theologie; man hat sich mit Erfolg bemüht, von dieser Dogmatisierung der Heiligen Schrift loszukommen. Jetzt ist es modern, sie unter den literaturgeschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen. Wie es eine deutsche oder französische Literaturgeschichte gibt, so stellt man eine alt- und neutestamentliche als erstrebenswertes Ziel auf. Man übersieht dabei aber nur zu leicht, daß, wenn auch das Buch der Bücher als Ganzes ein Stück — und selbstverständlich ein ganz besonders bedeutsames — der Weltliteratur geworden ist, die in der Bibel zusammengefaßten Bücher und Sammlungen nichts weniger sind als »Literatur« im gewöhnlichen Sinne (das heißt an die gesamte gebildete Welt sich wendende und in literarischen Formen sich ausdrückende Literatur). Sie sind es erst durch Literarisierung und Rhetorisierung geworden. Die ganze sogenannte urchristliche Literaturgeschichte umfaßt — etwa von der Hebräerepistel abgesehen — überhaupt keine Literatur und kann nur einen vorliterarischen Prozeß skizzieren, der jenseits der Grenzen der »neutestamentlichen Zeit« allmählich zum Einmünden in die große Literaturbewegung unter Übernahme ihrer Formen und Gewohnheiten weiterführt. Vor allem ist Jesus selbst ganz unliterarisch. Eine »literaturgeschichtliche« Untersuchung an seinen gesprochenen Worten vorzunehmen, ist eine irreführende Redeweise. Wir vermeiden daher diesen Sprachgebrauch und sprechen von einer »formengeschichtlichen« Untersuchung.

Unter den Ausdrucksformen, deren sich Jesus bedient hat, ist das Gleichnis mehrfach Gegenstand großer Monographien gewesen. Für die Ausdrucksform, die auf diesen Blättern beschrieben werden soll, fehlt noch jede Untersuchung.

Freilich hat Rudolf Hirzel in seinem Werk »Der Dialog«, I, II, 1895, auch den Dialog »in der altchristlichen Literatur« besprochen, II, 366—380, aber eben nur in der altchristlichen Literatur, zu der die Evangelien und vollends das gesprochene Wort Jesu nicht gehören. Sein Buch ist, wie es sich selbst bezeichnet, ein »literar-

historischer Versuch«, der die Geschichte des hellenischen und hellenistisch-römischen Dialogs in der eigentlichen Literatur darstellt und seine Nachwirkungen bis ins Mittelalter und in die Neuzeit hinein verfolgt. Was auf den nachfolgenden Blättern behandelt wird, ist vorliterarisch, unhellenisch, Volksüberlieferung, von den Vorurteilen der gebildeten antiken Zeitgenossen aus betrachtet: barbarisch.

Wie das älteste uns erhaltene Evangelium bereits eine Zusammenstellung von Parabeln Jesu enthält, so an zwei verschiedenen Stellen seiner Erzählung auch Streitgespräche Jesu. Es kann demnach kein Zweifel sein, daß der urchristlichen Überlieferung die Streitgespräche ähnlich zusammenzugehören scheinen wie die Parabeln. Es bedarf daher keiner Rechtfertigung dafür, daß ich im Anschluß an diesen Fingerzeig die Streitgespräche einer gemeinsamen Untersuchung unterziehe.

Bei dieser Untersuchung muß der formengeschichtliche Gesichtspunkt der oberste sein. Freilich müssen exegetische Analysen erst das Material bereitstellen, und die Echtheitsfrage muß um so mehr erledigt werden, als in ihr die Frage nach dem Urgespräch enthalten ist. Allein diese Vorarbeiten führen zu dem Ziel, die in den Streitgesprächen vorliegende Ausdrucksform möglichst umfassend zu beschreiben.

Von den beiden Markussammlungen geht die Untersuchung am besten aus. Die dort vereinigten Gespräche sind unter den Gesichtspunkt des Versucherischen gestellt. Drei andere Streitgespräche charakterisieren sich gleichfalls als versucherisch. Unter diesen verlangt die Versuchungsgeschichte von Mt, weil sie als Partner ein überirdisches Wesen einführt, eine besondere Untersuchung gerade dieser Ausdrucksform. Von den versucherischen Streitgesprächen geht die Analyse zu verwandten Gesprächen über, die mit einer dauernden Meinungsverschiedenheit enden und so Streitcharakter tragen. Dabei ist jedesmal Verwandtschaft und Unterschied im Verhältnis zu dem versucherischen Gespräch festzustellen, übrigens ist der Kreis so weit gezogen, daß alle verwandten Gespräche mit Streitcharakter der Untersuchung unterworfen worden sind.

Meine Untersuchung beschränkt sich auf die synoptischen Stoffe. Die apologetischen und polemischen Dialoge, die dem johanneischen Christus im vierten Evangelium in den Mund gelegt worden sind, bleiben außer Betracht. Nicht nur, weil die synoptischen Überlieferungen trotz ihrer Mangelhaftigkeit sich auf Gespräche Jesu selbst zurückführen lassen, während Johannes souverän Rede und Antwort neu gestaltet und sich so im vierten Evangelium Ausdrucksmittel und Streitprobleme den Synoptikern gegenüber stark verändert

haben. Sondern weil Johannes überhaupt eine neue Stufe der urchristlichen Formengeschichte darstellt. Jesus spricht, die synoptischen Erzähler, Aufzeichner und Sammler sind präliterarisch; Johannes schreibt, und wenn auch sein Werk von der gebildeten Literatur noch weit entfernt ist, es ist doch ein Buch. Die Dialoge der Synoptiker sind in verkürzender Nacherzählung dargebotene, zum Teil durch Zusätze erweiterte Einzelgespräche, die des Johannes Kunstgebilde, in denen er seine Auseinandersetzung mit »den Juden« und den Johannesleuten vollzieht. Jesus und die synoptische Überlieferung wurzeln nach ihren Ausdrucksformen und Streitfragen im Boden des bodenständigen Judentums, das in Gesetz, Propheten und Weisheit lebt und von der apokalyptischen Hoffnung durchglüht ist, und führen in konkreten Einzelfällen den Kampf mit den Führern des zeitgenössischen Judentums in Palästina. Johannes ist zwar auch geborener Jude, und seine Gegner sind's gleichfalls, aber die Religion, der er einmal zugehört hat, liegt unter ihm, und seine ganze apologetisch-polemische Auseinandersetzung vollzieht sich auf dem Boden der weiten hellenistischen Welt. Die formengeschichtlichen Ahnen Jesu und der Synopse sind die Streitgespräche der Propheten und der altjüdischen Weisheit mit Einschluß der zeitgenössischen Rabbinen sowie die biblische Erzählweise. Wer den vierten Evangelisten formengeschichtlich erfassen will, darf gewiß die Anknüpfung an die älteren Evangelien nicht außer acht lassen, aber sein Blick muß über die Breite der damaligen hellenistischen Weltkultur hingehen rückwärts bis zu den Dialogen des göttlichen Plato, vorwärts bis zur vollkommenen Einbürgerung des antiken Dialogs bei den christlichen Kirchenvätern.

Den Analysen der Gespräche folgen verschiedene zusammenfassende Darstellungen.

Die erste Frage, die zu beantworten ist, ist die nach den Stufen der Entwicklung des Streitgesprächs von Jesus selbst bis zum synoptischen Evangelium. Am Anfang steht das Urgespräch, das heißt das lebendige Gespräch Jesu mit seinen Partnern. Die zweite Stufe ist die Nacherzählung von Mund zu Mund, die dritte die Aufzeichnung und Sammlung der Streitgespräche.

Des weiteren ist das Streitgespräch des synoptischen Evangeliums mittelst Vergleichung schärfer zu beleuchten. Für eine solche Vergleichung kommen in Frage zunächst verwandte Ausdrucksformen, die innerhalb des synoptischen Evangeliums selbst vorkommen, sodann die Entwicklung des israelitisch-jüdischen Streitgesprächs. Die erstgenannte Vergleichung beleuchtet das Wesen, die zweite den geschichtlichen Ursprung der zu untersuchenden Ausdrucksform.

In einem Augenblick, in dem nicht nur die obigen Ausführungen, sondern die der ganzen nachfolgenden Arbeit bis auf wenige Seiten druckfertig vorlagen, erhielt ich Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (Tübingen 1919). Der Heidelberger Forscher gibt hier von der werdenden Disziplin eine äußerst anregende Skizze, deren straffgezogene Linien die weitere Forschung durch Zustimmung und Widerspruch fördern werden. Immerhin, wie skizzenhaft seine Darlegungen sind, erhellt aus der Tatsache, daß er die Streitgespräche nicht als eine besondere Ausdrucksform des Evangeliums wertet. Er stellt verschiedene Streitgespräche zu den »Paradigmen«, wie er sie nennt, und trifft in der Charakteristik der Motive, die zur Entstehung dieser unliterarischen Stilart führen, weithin mit mir zusammen. Ich habe meine von ihm unabhängigen Ausführungen in ihrer alten Form belassen. Es steht so jedem Kritiker frei, das Maß der Übereinstimmung zwischen uns festzustellen. Die Ideen zur urchristlichen Formengeschichte liegen eben in der Luft (vgl. die nach Vollendung des ursprünglichen Manuskripts mir zugegangenen verwandten Untersuchungen von Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919). Der gemeinsame Untergrund der bisherigen Leistung neutestamentlicher Wissenschaft, Anregungen, die von den angrenzenden Gebieten der israelitischen und hellenistischen Literaturgeschichte zu uns gekommen sind, und der Befund im Evangelium selbst sind die Momente, die auf verschiedenen Wegen den Forscher an der Heidelberger Hochschule und den ostdeutschen Pfarrer zwischen Kriegsseelsorge und Revolutionserfahrungen zu verwandten Ergebnissen geführt haben.

I. Untersuchungen.

A. Versucherische Streitgespräche.

1. Die Sammlung galiläischer Streitgespräche Jesu bei Mk.

Mk 2, 1 — 3, 6; Mt 9, 1–17; 12, 1–14; Lk 5, 17 — 6, 11.

Markus 2, 1 — 3, 6 ist eine Sammlung von Streitfällen Jesu. Sie enthält die Entstehung des Konflikts in den Herzen der Gegner 2, 6—8, seine Herausbildung von der Interpellation der Jünger 2, 16 und Jesu 2, 18 zur Kritik der Jünger, die von dem Vermissen eines frommen Brauchs 2, 18 zur Feststellung einer unerlaubten Handlung 2, 24 fortschreitet und zur feindseligen Gesinnung gegen Jesus selbst 3, 2. 5 heraufwächst, und die Vollendung des Konflikts von Jesu Seite, sofern er 3, 1—5 den Gegnern die Offensive entreißt und in starkem Affekt durch den persönlichen Vorwurf der Bosheit und Lebensvernichtung die Streitgespräche abschließt, und von der feindlichen Seite, sofern die Verstocktheit der Gegner weitere Verhandlungen unmöglich macht. Ja, die beiderseitige persönliche Ablehnung führt die Opposition zur Absicht der Lebensvernichtung 3, 4, nämlich zu dem Beschluß, Jesus zu töten 3, 6.

Diese Sammlung stammt nicht von Mk. Der Hinweis auf die Passion — in der Sammlung notwendiger Abschluß, der die Richtigkeit des Herrenworts 3, 4 bestätigt — ist innerhalb des Mk-Plans zu früh, wie auch die Abschwächung der Notiz Lk 6, 11 beweist. Das baldige Nachbringen eines anderen Streitgesprächs 3, 20 ff., das sich als Steigerung nicht begreifen läßt und durch andersartige, dem Mk wichtige Stoffe von 2, 1 bis 3, 6 getrennt ist, widerspricht der Höhe der Konfliktslage Mk 3, 1—5, besonders 6. Die Sammlung verwendet den »Menschensohn« als Bezeichnung für Jesus in einem von dem eschatologischen Verständnisse besonders entfernten Sinn 2, 10 und 2, 28, während Mk ihn mit der ersten Leidensweissagung einführt. Mk 2, 20 spielt auf den Tod Jesu an, während Mk erst 8, 31 in das Mysterium des Todes einweiht. — Der Platz, den Mk der Sammlung anweist, ist nicht ungeschickt gewählt: sie bereitet den Boden für die Absicht der Verstockung 4, 12 vor.

Der Zweck der Sammlung ist der Nachweis der Notwendigkeit des Todes Christi durch eine Überschau über den geschichtlichen Konflikt Jesu mit seinen Gegnern. Der psychologische Gegensatz wird aber nur ausnahmsweise durch Bemerkungen über Seelenbewegungen am Anfang 2, 6 und besonders am Schlusse 3, 2. 5, im übrigen nach antiker und volkstümlicher Weise durch die abgeleiteten Mittel von Wort und Tat entwickelt. Eine Steigerung in der Folge der Fragen oder der Fragesteller wird nicht versucht.

Die in der Sammlung vereinigten fünf Einzelerzählungen sind Streitgespräche Jesu mit seinen Gegnern. Das Interesse hat zwei Brennpunkte: die Frage und die Antwort. In den vier ersten Fällen ist Jesus der Antwortende, im fünften der Fragende, die Gegner verharren in Schweigen und schreiten zu boshafter Tat.

In den ersten vier Erzählungen verlaufen die Gespräche nach folgendem Aufriß: 1. Exposition: a) Vorbereitung der Frage, b) Einführung der Fragenden; 2. Frage der Gegner; 3. Antwort Jesu. Die drei Stücke folgen nach ihrer Wichtigkeit: 3. ist der Höhepunkt der ganzen Erzählung und wird am ausführlichsten wiedergegeben. Über dieses Schema geht nur die Fastenfrage hinaus, indem sie der zur Erzählung notwendigen Exposition 2, 15—16 a noch eine entbehrliche Vorbereitung 2, 13. 14 vorausschickt. Die Frage nach der Vollmacht der Sündenvergebung 2, 7 dagegen entspricht jenem Schema. Denn die Frage: Darf Jesus dem Kranken die Sünde vergeben? setzt voraus aa) die Erzählung, wie Jesus mit dem Kranken zusammentraf 2, 1—4, bb) die Begründung, wie Jesus dazu kam, ihm die Sünde zu vergeben. Dann erst kann 1 b) 2, 6 und 2. 2, 7 folgen. Es liegt demnach in der Tatsache, die zur Fragestellung führt, daß die Exposition besonders ausführlich ist. Der Erweis der Vollmacht 2, 10. 11 = 3. zieht freilich die Erzählung von der Bestätigung dieses Erweises — der Heilung und ihrer psychologischen Wirkung — nach sich. Hier wirkt der Stil der Heilungserzählung in den des Streitgesprächs notwendig ein.

Die Überlieferung der Beigaben ist sehr wortkarg. (Vgl. jetzt Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, S. 78—104.) Die topographischen Angaben sind meist typisch, chronologische versucht erst Lk. Über den Erfolg des Gesprächs gibt nur Mk 2, 12 eine Bemerkung.

Die Exposition bringt (außer bei dem Paralytischen) nur die notwendigsten Voraussetzungen der Gespräche. Bei den Fragestellern verweilt das Interesse nicht. Der Wechsel in der Bezeichnung der Gegner ist nur durch die Zufälligkeit der Überlieferung bedingt und vom Sammler nicht ausgeglichen. Nur die Johannesjünger 2, 18 erinnern

an einen konkreten Namen. Sonst bleiben die Fragesteller im Dunkel, wenn nicht, wie bei den Seitenreferenten noch stärker, die typischen Pharisäer eintreten. Den Anlaß der Frage bildet eine den Fragestellern auffallende Tat Jesu oder der Jünger. Von dem Augenblick an, da die Frage ausgesprochen ist, erfährt man von den Fragestellern nichts mehr.

Die Fragen gehen aus den Tatsachen im Verkehr von Mensch zu Mensch hervor. Der Standpunkt der Fragenden ist streng jüdisch. Die ausgeprägte Vergeltungslehre, die antike Furcht vor kultischer Verunreinigung in der bezeichnenden Abwandlung, die sich in der Verachtung der Zollpächter kundtut, das Fasten als Bußvorbereitung auf die Wehen des Gottesreichs und die Sabbatkasuistik — diese streng jüdischen Fragen treten uns entgegen in den kleinen Zufälligkeiten des lebendigen Verkehrs mit Jesus.

Die Anstöße, die das Judentum strengster Richtung an Jesus genommen hat, offenbaren einen kräftigen religiösen Gegensatz. Die Sündenvergebung, die Jesus übt, wird vom Gottesgedanken aus als ein Attentat gegen Gottes Heiligkeit und den Bußernst des Vergeltungsglaubens abgetan. Der Verkehr Jesu mit den kultisch unreinen, sittlich anstößigen und sozial geächteten Zöllnern widerstreitet der Heiligkeit des Gottesvolks. Unbegreiflich ist, daß ein Frommer das Privatfasten als Vorbereitungsmittel des Gottesreichs nicht ausübt. Und im Sabbat verteidigt das Judentum seine nationale Eigenart und die Unantastbarkeit seiner Autoritäten vom Gesetz bis zu den Rabbinern.

Die Überlieferung dieser Fragen wird den Fragestellern voll gerecht. Auch vor der Wiedergabe scharfer Urteile gegen Jesus scheut sie nicht zurück. Nur auf dem Boden des dem jüdischen Untergrund noch nicht entfremdeten Christusglaubens ist eine so gewissenhafte Vertrautheit mit den Fragen, die das strenge Judentum über Jesus und die Jünger hatte, vorauszusetzen.

Die Form der Fragen ist einfach und knapp. Nur 2, 7 wird die eigentliche Frage durch eine vorbereitende unterbaut, die ein Urteil über Jesus enthält. Die Fragen beziehen sich auf die Anlässe zurück, indem diese teils einfach festgestellt 2, 16, teils durch Kontrastierung mit dem Tun der echten Frommen stillschweigend getadelt 2, 18, teils mit deutlicher Verurteilung der unerlaubten Tat 2, 24, ja unter Anklage auf Blasphemie 2, 7 abgetan werden.

Von den Antworten ist nur die auf die Frage nach der Sündenvergebung eine stilistische Einheit. Eine inhaltlich überflüssige, die Erzählung lebendiger gestaltende Gegenfrage 2, 8, entsprechend der Vorfrage 2, 7 a, steht voran. Die eigentliche Antwort zerfällt in eine

Gegenfrage 2, 9 und eine positive Ausführung, die eine Gegenbehauptung 2, 10 und den Beweis 2, 11 erbringt. Wer hat Vollmacht, Sünden zu vergeben, außer Gott? Des Menschen Sohn. Beweis: die Heilung des Kranken durch Jesus. Warum ist dies ein Beweis? Es ist leichter, zum Paralytischen zu sagen: »deine Sünden sind dir vergeben«, als »stehe auf usw.«. Der Erzähler vermutet, daß der, der in dem einen Punkte seine göttliche Vollmacht durch die Tat beweist und in anderer unkontrollierbarer Beziehung sie nur behauptet, sie auch in letzterem Falle haben wird. Die Vertreter der jüdischen Vergeltungslehre, die von der Krankheit auf ihre Ursache, die Sünde, schloß, werden angewiesen, aus dem Wohlergehen des Kranken zurückzuschließen auf die Ursache, die Begnadigung. So bleibt die Beweisführung formell auf dem Boden der Vergeltungslehre, die materiell aufgehoben wird. Es erscheint mir irrig, wenn die persönliche Zuspitzung der Frage auf Jesus als eingetragen bezeichnet wird. Jesus führt den Beweis nicht für die Menschen, sondern für sich. Nicht ein Messiasanspruch wird durch Krankenheilung und Sündenvergebung geltend gemacht, sondern der Angriff gegen das Recht Jesu, einem von Gott gezeichneten Sünder die Aussicht auf die Begnadigung im göttlichen Gericht zu eröffnen, abgeschlagen. Gegen die Anwälte des eifernden Gottes verteidigt der Bevollmächtigte des gütigen Vaters seine Hilfe an durch Sünde und Krankheit gebeugten Menschen.

Die Antwort auf die Frage nach dem Verkehr mit den Zöllnern, von Mt durch das unpassende Zitat von Hos 6, 6 erweitert, bei Lk stilistisch geglättet und mit dem für ihn bezeichnenden Hinweis auf die Metanoia versehen, bringt zunächst das Gleichnis vom Arzt, das die gegenseitige Zusammengehörigkeit von Jesus und den »Sündern« deutlich macht und so die Fragesteller treffend abfertigt. Dagegen ist der zweite Satz der Antwort ein Wort allgemeinster programmatischer Bedeutung, das auf die Fragestellung keinen direkten Bezug hat, sondern unter einer dem Streitgespräch unbekannten scharfen Abweisung der Gerechten eine grundsätzliche Erklärung über den Zweck des Kommens Jesu enthält. Das Wort gehört nicht zu der Streitgesprächserzählung, sondern ist ihr erst zum Zwecke der Verallgemeinerung des Falles beigefügt.

Der Markustext 2, 19 f. der Antwort auf die Fastenfrage, der gegenüber den Auslassungen und Änderungen der Seitenreferenten als der ursprünglichste zu gelten hat, läßt den kunstvollen Rhythmus der semitischen Vorlage erkennen. I (19 a) bildet mit II (19 b), III (20 a) mit IV (20 b) je eine Doppelzeile. Jede Zeile zerfällt in zwei Halbzeilen. Die gleiche Tatsache erscheint I in Frage-

form, II als Behauptung. Chiastisch entsprechen sich Ia/IIb und Ib/IIa, während IIIa durch IVa, IIIb durch IVb aufgenommen wird. Antithetisch stehen sich gegenüber I/II und III/IV, Ia/IIb und IIIa/IVa, IIb/IIIa und IIIb/IVb. Umständlich und unbeholfen wird der Gedanke ausgesprochen: mit Bräutigam kein Fasten, ohne Bräutigam Fasten!

Der vorliegende Text will als Allegorie auf Jesus, den Bräutigam, und die Jünger, die Hochzeiter im Reich Gottes, verstanden werden und verurteilt das Fasten für Jesu Lebzeiten, stellt es aber für die Zeit nach seinem Tode sicher. Dagegen ist der Satz: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν; ein reines Gleichnis und gibt in Frageform die ebenso einfache wie radikale Antwort, die sich in vollen Gegensatz zu den Interpellanten stellt: Jesus und Fasten passen so wenig zusammen wie Hochzeit und Fasten! Dieser ältesten Fassung gegenüber erweist sich der jetzige Text als sekundär, da er die grundsätzliche Ablehnung zu einer zeitweiligen herabmindert, den Tod Jesu mit nüchterner Selbstverständlichkeit heranzieht, den Interpellanten für die Zeit nach Jesu Tode recht gibt, die sonst nur im Sondergut des Mt vorhandene Allegorie vom messianischen Bräutigam Jesus verwendet und selber der Vorstellung vom gegenwärtigen Hochzeitsmahl die Spitze abbricht, insofern es in der Fastenzeit wieder verschwunden sein muß. Der Text erklärt sich als Rechtfertigung des altchristlichen Fastenzwangs.

Das der Antwort beigegebene Doppelgleichnis vom neuen Lappen und jungen Wein knüpft, über die allegorische Ausdeutung zurückgreifend, an die grundsätzliche Ablehnung des Fastens an und verallgemeinert diese Ablehnung zur Ablehnung aller alten Bräuche. Da Jesus schwerlich eine so völlige Verurteilung der Frömmigkeit der Johannesleute ausgesprochen hat, wird auch dieses grundsätzliche Herrenwort Zusatz der Gemeindeüberlieferung sein, die in den Einzelfällen nach dem Prinzip suchte. Die Kritik, die dies radikale Wort an der Allegorie übt, hat vielleicht schon Lk 5, 39 zu mildern versucht.

Die bis auf die irrtümliche Heranziehung Abjathars bei Mk von den Synoptikern im wesentlichen gleich überlieferte erste Antwort auf die erste Sabbatfrage führt, volkstümlich umständlich, in Frageform einen rabbinischen Schriftbeweis. Rabbinisch ist die völlig ungeschichtliche Voraussetzung, daß die Handlungsweise Davids vor dem Maßstab strengster Gesetzesbeobachtung als tadellos anzuerkennen ist, die Beweisform a majori ad minus (der Genuß der Schaubrote ist verboten, der der Körner erlaubt), die Feststellung eines Ausnahmefalls bei der im übrigen unverbrüchlichen Sabbatgesetzgebung, die wenig natürliche Ausdrucksweise, die für den

schlichten Gedanken: Hunger bricht den Sabbat, einen entlegenen Fall aus grauer Vorzeit heranholt, der nicht einmal am Sabbat geschehen ist. Auch die Entscheidung selbst, daß Ährenrupfen auf fremden Feld Dt 23, 24 nicht zu der Ex. 34, 21 verbotenen Erntearbeit gehört (Schabbat VII, 2; vgl. Jubil. 50, 12), könnte ein Rabbi der laxen Auffassung gefällt haben. Jesus hat beim Ährenraufen gewiß nicht an Davids Vorbild gedacht; nach Mk 2, 19a erwartet man etwa: »Freut sich der Vater darüber, wenn seine Kinder hungern?« Die Jünger handeln offenbar aus einer inneren Freiheit heraus, die nach den Bedenken des Sabbatgesetzes nicht fragen läßt. Jesu Rechtfertigung läßt davon nichts merken. Freilich ordnet er das natürliche Bedürfnis dem göttlichen Kultusgebot über, aber doch nur als exceptio firmans regulam. Daher wird, wenn das Wort auf Jesus zurückgeführt werden soll, Ironie vorliegen. Er spielt einen unanfechtbaren Schriftbeweis gegen die Schriftgelehrten aus. Wie Schaubrotessen nach der Schrift bald Recht, bald Unrecht ist, so auch Sabbathalten. Die heiligen Tage sind vor Gott so gleichgültig wie die heiligen Brote. Sie gehören nicht zu dem, worauf es vor Gott ankommt.

Das zweite, nur Mk 2, 27 überlieferte Herrenwort sieht von der Frage ab und darf wieder in seiner verallgemeinernden Grundsätzlichkeit als Zusatz zu dem Streitgespräch gelten. Vollends führt das dritte Sabbatwort, von Mt und einem Teil der Lk-Zeugen leise verändert, weit über den angeblichen Anlaß hinaus, dem es die Überlieferung beifügt. Mt und Lk wollen unzweifelhaft den Grundsatz mitteilen, daß der messianische Menschensohn Jesus über dem Sabbatgesetz steht. Ebenso Syr. Sin. bei Mk. Die Unstimmigkeit im gewöhnlichen Mk-Text, der 2, 27 vom Menschen, 2, 28 vom Menschensohn handelt und beide Sätze als Grund und Folge zusammenstellt, verrät, daß hier zwei gegeneinander selbständige Sprüche ungeschickt verbunden sind.

Die Sonderüberlieferung Mt 12, 5—7 gibt im Anschluß an die erste Antwort des Mk noch ein zweites Beispiel schriftgelehrter Gegenfrage in gleicher Frageform und Schriftverwertung, das insofern besser gewählt ist, als es vom Sabbat spricht und eine ständig wiederholte Ausnahme als Vorbild für die christliche Sabbatsverletzung bezeichnet. Da Doppelgleichnisse bei Jesus beliebt sind, steht der Zurückführung dieser Doppelgegenfrage auf ihn kein entscheidendes Bedenken entgegen. Dagegen gehört das Wort Mt 12, 6, das Jesus mit dem Tempel vergleicht, und die Beifügung des beliebten Zitats Hos 6, 6 nicht zum Streitgespräch und ist nur zum Stichwort »Tempel und Tempeldienst« herangezogen.

Den Abschluß der Sammlung bildet ein abschließendes Gespräch und ein dreifacher Schluß.

Das Gespräch ist normal gebaut. Die Exposition gibt in knappster Form den Doppelanlaß der Frage: die Anwesenheit eines Kranken beim synagogalen Gottesdienst und der (nur bei Lk bezeichneten) Gegner, die in böser Absicht auf Lauer liegen. Die Frage erscheint bei Mk und Lk in indirekter, auf den konkreten Fall zugeschnittener, bei Mt in direkter verallgemeinerter Form. Die Antwort wird bei Mk und Lk von zwei Äußerungen an den Kranken umrahmt, die in Wille und Tat den Streitfall, die Sabbatheiligung, unterstreichen. Sie selbst ist eine rhetorische Doppelfrage, von Lk stilistisch geglättet und von dem hellenistischen Anstoß an dem Spruch vom »Morden der Seele« befreit, bei Mk im ursprünglichen, semitisierenden Gewande. Unter ironischer Aufnahme des gegnerischen Wortes vom Erlaubtsein wird Unterlassung und Aufschub der Heilung als Bösestun, ja als Mord hingestellt. Der Heilandsberuf verträgt, wie überhaupt das Eintreten für das Gute, keine Beschränkung durch heilige Zeiten. Jesus argumentiert von seiner Heilandspflicht aus. Die rabbinische Fragestellung: Gehört das Heilen am Sabbat zu den gesetzlich verbotenen Arbeiten? liegt unter ihm. Im Tagesgeplänkel enthüllt sich der weltgeschichtliche Gegensatz zwischen dem mosaischen »du darfst nicht« und dem evangelischen »ich kann nicht anders«. Die echte Art des Gelegenheitswortes läßt sich daraus erkennen, daß weder die Sabbatgesetzgebung grundsätzlich angegriffen, noch die Heiltätigkeit als Ausnahme der sonst bleibenden Regel bezeichnet wird. — Die Antwort der Mt-Rezension, die in der lukanischen Sonderüberlieferung 14, 5 bei einer anderen Sabbatheilung erscheint, paßt mit der Berufung auf den Ausnahmefall der Lebensgefährdung nicht auf den hier überlieferten Fall und bietet eher eine Sachparallele zu Mk 2, 26 und Mt 12, 5. Der Anlaß des Spruchs bleibt, da auch Lk ihn willkürlich konstruiert, im Dunkel. Vielleicht hat Mt mit Absicht das scharfe Wort Mk 3, 4 durch ein sabbatfreundlicheres ersetzt.

Der abschließende Charakter des Gesprächs bei Mk erhellt zunächst aus dem Übergang Jesu von der Defensive zur Offensive, aus der Feststellung der feindseligen Gesinnung der Partner und der scharfen Verurteilung, die in der Doppelfrage Jesu liegt. Er wird durch einen dreifachen Abschluß unterstrichen. Erstens wird die Unmöglichkeit der Fortführung des Gesprächs begründet: die Gegner bleiben stumm. Zweitens folgt von Jesu Seite ein mit einer eindrucksvollen Gebärde begleitetes abschließendes Urteil über die Gesinnung der Partner, mit denen infolge ihrer Herzenserstorbenheit

weitere Verhandlung zwecklos ist. Drittens beendet alle Gespräche von seiten der Gegner die Absicht der alles beendenden Tat, des Todes. Dieser deutliche Abschluß der Sammlung, von Mk noch getreulich überliefert, ist von den von höheren schriftstellerischen Ansprüchen ausgehenden späteren Evangelisten teils gestrichen (so das Schweigen Mt, zum Teil Lk, Mienenspiel und Affekt Jesu Mt, zum Teil Lk), teils abgeschwächt (so der Todesbeschluß Lk). Auch im Mk-Text hat nur ein Teil der Zeugen (D. Syr. sin. Latt.) das absichtlich krasse, hellenistischem Denken unmögliche Urteil, daß das Herz, die Quelle alles Guten, bei den Partnern völlig tot ist. Gerade dieser Ausdruck aber erweist sich als ursprünglich: Wie Jesus durch Unterlassung der Heilung Leben morden würde, so sind die Gegner im Herzen wirklich erstorben und finden daher nur den Ausweg des Mordanschlags. —

Der von D zu Lk 6, 4 überlieferte Sabbatspruch gehört nicht in die Sammlung und ist kein Streitgespräch. — Die Sabbatheilung Lk 14, 1—6 ist in den entscheidenden Bestandteilen ein Nachtrieb von Mk 3, 1—6. Lk 14, 3 ist Mk 3, 4 formell nachgebildet, Lk 14, 1 = Mk 3, 1. Die Heilungserzählung gibt nur den Rahmen für das auch Mt 12, 11 überlieferte heimatlose Herrenwort. Das Verstummen der Gegner Mk 3, 4 kommt zu früh und wird daher verdoppelt. Ein Streitgespräch kommt so nicht zustande. — Dagegen ist die Sabbatheilung Lk 13, 10—17 ein wirkliches Streitgespräch mit einer ausführlichen Heilungserzählung als Exposition. Den Anlaß gibt die Kritik des Synagogenvorstehers an der Heilung als einer Sabbatarbeit, die dem zuhörenden Volk gegenüber gemacht wird. Die Antwort Jesu verteidigt die Sabbatheilung mit einer an die Anwesenden gerichteten zweifachen Frage. Eine Schlußbemerkung stellt einen glänzenden Erfolg bei Gegnern und sonstigen Zuhörern fest. Die Unstimmigkeiten der Erzählung (der Archisynagoge wendet sich nicht an Jesus, Jesus nicht an ihn, sondern an anwesende »Heuchler«, die auch 13, 17 gemeint sind) und der Hinweis auf die lukanische Spezialität, für Herrenworte Rahmenerzählungen zu erfinden, legen die Vermutung nahe, daß dieses Sabbatgespräch auch ohne diesen Rahmen existiert hat. In dem Spruch selbst ist V. 16 deutender Zusatz zu V. 15. Das Kernwort ist mit Mt 12, 11 und Lk 14, 5 auf gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Der Spruch, dessen Urform in bezug auf die Bezeichnung des Viehes und des Hilfswerks, das jenem geschieht, unsicher bleibt, fordert für den Menschen die Hilfe, die dem Vieh am Sabbat anstandslos zuteil wird, also human vernünftige Ausnahmen von der Regel. Indem Mt den aus dem radikalen Guten Jesu geborenen Spruch Mk 3, 4 durch den be-

sprochenen ersetzt, läßt er erkennen, wie eine konservativere Richtung die freie Kritik Jesu am Sabbatgebot ebenso zurückkorrigierte wie die an dem spätjüdischen Fasten. Jedenfalls gehen die lukanischen Sondererzählungen von Sabbatheilungen nicht auf Streitgespräche Jesu zurück, sondern auf einen Spruch, dessen Anlaß nicht erhalten, und der für Jesus nicht charakteristisch ist. —

Der Sammlung liegen durchweg wirklich gehaltene Gespräche zugrunde. Die Anlässe machen durch ihre alltägliche Zufälligkeit den Eindruck des Ursprünglichen. Die an erster Stelle stehenden Antworten sind wirklich Antworten, die die Fragen lösen wollen. Die Tatsache von Sabbatheilungen kann nicht wohl bezweifelt werden. Die Erzählung vom Paralytischen erweckt ein günstiges Vorurteil, weniger durch die anschauliche Schilderung der Schwierigkeiten, unter denen der Kranke ins Haus kommt, als durch die einzigartige Darstellung, daß Jesus dem Kranken die Hilfe zunächst verweigert und ihm die nicht erbetene Sündenvergebung zusichert. Es entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn Jesus seine Heilandsrechte in der bunten Fülle des Lebens — Verkehr, Zuspruch an den Sünder und ärztliche Hilfe — gegen allen frommen Widerspruch geltend macht oder die Jünger in Schutz nimmt, die sich in selbstverständlicher Fröhlichkeit und Freiheit um Sabbatgesetz und Fastenbrauch nicht kümmern und sich so, wie der Meister, auch von dem asketischen Täuferkreis scheiden, Mt 11, 18 f. = Lk 7, 33 f. Q. Jesu Haltung entspricht die Kritik, die ihm zugeschrieben wird: die Ablehnung des gemeinjüdischen Vergeltungsglaubens, dem seine ganze Tätigkeit als Krankenarzt und Sünderheiland widerspricht, und an dem nicht das Schema von Lohn und Strafe, auch nicht der Gedanke, daß das Leid eine Folge der Sünde ist, sondern der Schluß, daß schweres Leid auf entsprechend große Sünde schließen lasse, verworfen wird. Das gleiche gilt von der Kritik der sozialen Ächtung der Zöllner und Sünder, für deren Überwindung das von Q Mt 11, 19, Lk 7, 34 mitgeteilte Volksurteil gerade wegen seiner mißgünstigen Gesinnung einwandfreier Zeuge ist. Die Kritik des Fastenzwangs wird weniger bestätigt durch den Spruch späterer Überlieferung Mt 6, 16—18, der, obwohl er das Fasten an sich zuläßt, das öffentliche Fasten vor Gott und den Menschen ausschließt, als durch die Fastenpraxis der Kirche, die bereits an unserem Spruch gearbeitet hat. Die Kritik an der Sabbatpraxis, die in der ältesten Überlieferung der beiden Mk-Gespräche geübt wird, ist viel weniger grundsätzlich lehrhaft als die angehängten Sprüche und darum besonders vertrauenswürdig. Jesus verteidigt hier nicht mehr als den berichteten Anlaß. Im ersten Falle macht die unbekümmerte Freiheit den Eindruck

unmittelbarer Einwirkung Jesu, während es den gesetzesstrengen Christen der Folgezeit an solcher Freiheit, dem gesetzesfreien Paulus an solch naiver Unmittelbarkeit mangelt. Im zweiten Falle ist es die radikale Forderung des Guten, die, schon bei Mt abgeschwächt, den Meister verrät.

In kürzeste Form zusammengedrängt, nur Frage und Antwort überliefernd, mit den unerläßlichsten Zutaten ausgestattet, liefen die fünf Erzählungen zunächst einzeln um, die erste und fünfte durch den Stil der Heilungsgeschichten mitbestimmt. Vielleicht fanden sich zuerst die beiden Sabbatgespräche. Dann verband ein Sammler die fünf Erzählungen, ohne formelle Angleichung aneinander, indem er den Konflikt Jesu mit den anderen — die im Dunkel bleibenden Partner fließen in eins zusammen, selbst die Johannesleute treten in die Reihe der Gegner — aus kleinen Anfängen bis zum unversöhnlichen Gegensatz sich steigern läßt und so die Notwendigkeit des Todes Jesu deutlich macht. An einzelnen Beispielen veranschaulicht er die Züge der schrankenlosen Sünderliebe, der herzlichen Fröhlichkeit, der inneren Freiheit und strengen Verpflichtung Jesu zum Guten im Kontrast zu allem Eifer um die Heiligkeit Gottes, seines Volkes und seiner Ordnungen. Wären die Gespräche über den Verkehr mit den Zöllnern und das Fasten einzeln überliefert, könnte man ihren versucherischen Charakter bestreiten. Im Zusammenhang mit den anderen Streitgesprächen, in denen der böse Wille der Gegner und ihr Tadel an Jesus — vielleicht auch nicht überall von vornherein ursprünglich — ausgesprochen ist, erhalten alle Gespräche jenen Charakter.

Die ursprüngliche Streitgesprächssammlung hat zahlreiche Zusätze erfahren. Abgesehen von der Erweiterung der Exposition einer Frage durch eine besondere Geschichte (Berufung des Levi-Matthäus), sind die Herrenworte vermehrt, prinzipiellere programmatische Worte den für die einzelnen Anlässe geprägten Sprüchen hinzugefügt, ja, das Fastenwort ist nach der Regel der altchristlichen Fastenpraxis umgestaltet worden. Überall sieht man das Bedürfnis nach grundsätzlichen Normen an der Arbeit, das insbesondere das erste Sabbatgespräch zu einem kleinen Katechismus über die Sabbatfrage erweitert. Die erweiterte Sammlung hat dann Mk in sein Buch aufgenommen und durch die Klammern 2, 1 und 13 die Erzählungen in Kapernaum und am galiläischen Meer lokalisiert.

Erst die nachmarcinische Überlieferung trägt sekundäre Züge. Ist das Material, das vor Mk hinzugetan wird, bis auf die Umbildung des Fastenspruchs wahrscheinlich echt, so findet sich nach Mk eine sachgemäße Bereicherung der Überlieferung nur noch Mt 12, 5.

Im übrigen ersetzt Mt 12, 11. 12 die ursprüngliche Antwort durch eine andere unbekannter Herkunft. Mt 12, 6. 7 und die Umbildung von Mk 2, 21f. bei Lk 5, 36—39 sind Wucherungen. Die Textüberlieferung der Seitenreferenten ist, abgesehen von der Vermeidung des Irrtums über Abjathar Mk 2, 26 und des deutlicheren Hervorhebens des Essens der Körner beim Ährenraufen, gegen Mk sekundär. Mt hat überhaupt kein Interesse mehr an der Streitgesprächssammlung als solcher. Er nimmt ihre erste Hälfte in das Wunderkapitel, obwohl nur der Paralytische dorthin paßt, während Zöllnermahl und Fastenfrage gar keine Beziehung zur Heiltätigkeit Jesu haben. Die Sabbatgespräche aber bringt er da, wo er nach Abschweifungen zu Q und gelegentlicher Vorausnahme einzelner Mk-Stücke den Mk-Faden wieder aufnimmt Mt 12, 1—14. Lk behält zwar die Mk-Reihenfolge bei; aber in dem Bestreben, der Reihe nach zu erzählen 1, 3, verwandelt er die sachliche Folge der Quelle durch chronologische Zwischenbemerkungen 5, 17. 27, 6, 1. 6 in eine zeitliche und muß daher das Ziel der Sammlung, den Todesbeschluß, zur Unkenntlichkeit abschwächen 6, 11. Beide Seitenreferenten lassen die rätselhaften Herodianer Mk 3, 6 weg, ebenso zu Mk 2, 15. 16 einige, auch dem heutigen Erklärer nicht ganz klare Worte, kürzen den langatmigen Satz Mk 2, 19 und kennnen Mk 2, 27 nicht. Mt kürzt, besonders in der Perikope vom Paralytischen und der Sabbatfrage die anschaulichen Stellen und die Hervorhebung des Affekts Jesu. Seine konservativere Haltung macht sich 9, 17 und besonders 12, 11 f. , sein Biblizismus durch Einfügung von Hos 6, 6 bemerklich 9, 13 und 12, 7. Die Verallgemeinerung der Tat des Menschensohns auf die Menschen 9, 8 läßt sich mit dem Grundzug der Erzählung nicht vereinigen und ist der Wertschätzung, die sie zurzeit bei der Kritik genießt, nicht wert. — Lk hat die Parabel vom Flicken wohl nicht verstanden und die vom jungen Wein fast ins Gegenteil verschlimmbessert. In vielen Kleinigkeiten zeigt er sich als ein Mann hellenistischer literarischer Bildung. Er mildert den Affekt Jesu (Soden) oder läßt ihn weg (Mk 3, 5, gewöhnlicher Text). Er bessert den semitischen Stil, bringt geographische und chronologische Notizen, wobei er freilich auch richtige Dachziegel auf das palästinensische Haus setzt 5, 19. In dem »zweitersten« Sabbat überliefert er wohl einen noch nicht sicher gedeuteten kalendarischen term. techn. 6, 1. Er historisiert auch, wenn er die Interpellanten 5, 33 oder die Hand 6, 6 näher bezeichnet und die Gebetspraxis der Johannesleute 11, 1 in die Fastenfrage hineinbringt 5, 33. Die hellenistische Ehrfurcht vor dem Alten schlägt 5, 39 durch. Lukanische Eigentümlichkeiten zeigen sich in Zusätzen: die strenge Askese 5, 28,

die Bußgelegenheit für den Sünder 5, 32, die Herleitung der Heilkraft aus Gottes Geist und Kraft 5, 17.

2. Die Sammlung jerusalemischer Streitgespäche Jesu bei Mk.

Mk 11, 15–17, 27–33; 12, 13–40; Mt 21, 12f., 23–27; 22, 15–46 (23); Lk 19, 45f., 20, 1–8, 20–47.

Eine zweite Gruppe von Streitgesprächen überliefert Mk aus der letzten Zeit Jesu in Jerusalem. Ihrer chronologischen Festlegung auf den Dienstag der Karwoche (vgl. 11, 20 und 13, 1. 3) widerspricht das Herrenwort 14, 49. Ursprünglich hat nicht das zeitliche, sondern das sachliche Prinzip die Anordnung der Stoffe bewirkt. Die Stoffe werden zusammengehalten durch dieselbe Örtlichkeit, den Tempel 11, 27 und 12, 35, vgl. 41, durch Hinweise von einer Erzählung auf die andere 11, 28 und 11, 15—17; 12, 28, durch den Kampf, den Jesus hier durchkämpft. Die Initiative hat Jesus ergriffen in der Tempelreinigung. Der Hohe Rat stellt ihn deswegen zur Rede und wird abgewiesen. Ein zweiter Versuch, ihn mit dem Worte in eine Falle zu locken, mißlingt. Die Sadduzäer werden gleichfalls abgewiesen. Ein Schriftgelehrter wird sogar von Jesus überzeugt von der Richtigkeit seiner Antwort. Die Reihe der Fragesteller ist erschöpft: Hoher Rat, Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte. Keiner wagt mehr anzugreifen, 12, 34. Nun greift der Angegriffene selber Lehre und Verhalten der Gegner an und droht mit dem göttlichen Gericht, 12, 40.

In dem Gefüge des Mk sind diese Erzählungen die abschließende Auseinandersetzung mit dem Judentum, besonders seinen Führern, also eine Vorbereitung der Passion. Indessen wächst der Todesanschlag der Machthaber bei Mk nicht aus den Streitgesprächen heraus. Vielmehr wird er schon vor ihrem Beginn als vorhanden festgestellt 11, 18, und dann erst, längst nach ihrem Abschlusse, von neuem berichtet 14, 1. Die Streitgespräche werden durch 11, 18 unter eine ihnen selbst fremde Beleuchtung gestellt. Die 11, 18 behauptete Absicht der Machthaber, Jesus zu töten, stößt sich an der Tatsache, daß sie sich mehrfach Mühe geben, ihn in Streitgesprächen zu überwinden, und an der Verwunderung der Gegner 12, 17, die der christliche Berichterstatter von denen, die den Messiasmord bereits vorbereiten, nicht ausgesagt hätte. Auch den Seitenreferenten erscheint die Notiz 11, 18 verfrüht, da Mt sie fallen läßt 21, 14, Lk sie durch die Bemerkung erklärt, daß die Absicht nicht habe ausgeführt werden können 19, 48.

Eine inhaltliche Parallele zu Mk 11, 18 bietet der Schluß der Allegorie vom Weinberg, die den Tod des Gottessohns und die Strafe

für seinen Mord verkündet. Nach dieser Herausforderung beabsichtigen die Machthaber — noch nicht den Tod wie 11, 18, aber die Gefangennahme Jesu, die aber aus Furcht vor dem Volk nicht versucht wird 12, 12. Indessen steht auch die Allegorie mit den Streitgesprächen im Widerspruch. Jene setzt den Bruch voraus, in diesen vollzieht er sich erst. Jene nimmt die Gottessohnschaft als selbstverständliches Prädikat in Anspruch, diese verweigert sogar die Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht. Jene setzt den Messiasmord als notwendig, in diesen vermeidet es Jesus, einen Anlaß zum Prozeß gegen sich zu bieten. Der Allegorie ist die Leidenswilligkeit des Sohnes selbstverständlich, die Gespräche erfreuen sich an der schlagfertigen Kampfeskraft Jesu. Jene paßt zu dem Zuge der Gesamtdarstellung des Mk, diese stehen zu ihm im Gegensatz.

So sind die Bemerkungen Mk 11, 18 und 12, 12 im Verein mit der Allegorie Lichter, die der Evangelist dem andersartigen Stoff seiner Streitgespräche aufgesetzt hat, den Weg zur Passion zu beleuchten.

Die nach Ausstoßung der Fremdteile übrigbleibenden Gespräche, eingeleitet mit der Tempelreinigung, auf die die erste Frage zurückweist, und geschlossen mit einem vernichtenden Urteil über die Gegner, bilden ein zusammenhängendes Ganzes. Da Mk ihre Ordnung gestört hat, ist das Ganze vormarcinisch, eine Sammlung von Kampfesworten Jesu im Tempel, die vor Mk ihr Eigenleben gehabt hat. Da der messianische Einzug Jesu von den Gesprächen nicht vorausgesetzt wird, auch die ausführlichen wunderhaften Erzählungen des Mk 11, 1—11, 12—14, 20—26 mit der knappen, an den Verstand appellierenden Art der Konfliktsgeschichten kontrastieren, ist die Abgrenzung der Sammlung nach vorn, durch den Hinweis auf die Andersartigkeit von Mk 12, 41—44 die Abgrenzung nach rückwärts gegeben.

Im Mittelpunkt der Sammlung steht Jesus in seiner Kampfstellung gegen die Gegner im Tempel. Beim Wechsel der Gegner bleibt er stets Sieger. Das Interesse haftet an den schlagenden Antworten Jesu. Ein dreifacher Erfolg wird bei Mk hervorgehoben: bei den Gegnern Staunen über Jesu überraschende Schlagfertigkeit, Mk 12, 17 = Mt 22, 22 und Lk 20, 26, dazu Mt 22, 33; nach Schluß des Waffengangs die Feststellung, daß keiner ihn mehr zu fragen wagt, Mk 12, 34 = Lk 20, 40 (Mt erst 22, 46, Lk schon 20, 26); nach der Erörterung der Davidssohnfrage die, daß ihn die große Masse gern hört, Mk 12, 37 (fehlt Mt und Lk). Das Staunen über die Schlagfertigkeit Jesu wird illustriert durch die tödliche Verlegenheit der Interpellanten bei der Vollmachtsfrage, durch die kluge Taktik, mit der Jesus bei der Kaisersteuerfrage nicht nur die gestellte Falle ver-

meidet, sondern die klugen Frager selbst dem Spotte preisgibt, durch den Nachweis starken Irrtums bei den Sadduzäern (am kräftigsten Mk, zum Teil Mt, Lk gar nicht), durch die völlige Zustimmung, die Jesus bei der Lösung der Frage nach dem ersten Gebot bei einem Schriftgelehrten findet. Die Feststellung, daß die Gegner verstummen, tritt erst ins volle Licht durch die Erwägung, daß die Gespräche in den Tempelhallen ausgefochten werden, in denen die rabbinische Disputation zu Hause ist, daß Jesus den Gegner hier im eigenen Herrschaftsbereich mit den von den Rabbinern virtuos gehandhabten Mitteln schlägt, daß der Eindringling die zum Schweigen bringt, denen die Verfügung über das Heiligtum zustand. Feierlich betont Mk die Lehrtätigkeit Jesu im Tempel 12, 35. 37. Nicht die bisherigen Herren des Tempels, sondern Jesus ist der Rabbi, dessen Ideal 12, 13 gezeichnet ist. — Endlich ist die Zustimmung des Volkes zu dem Vorgehen Jesu die stillschweigende Voraussetzung der Tempelreinigung und der überaus vorsichtigen Art, mit der die Machthaber mit Jesus verhandeln. Wenn diese mit Rücksicht auf das Volk nicht wagen, die göttliche Sendung des Johannes öffentlich abzuleugnen, wird die Meinung des Volkes über Jesus nicht unter dieser Wertschätzung des Täufers geblieben sein. Die Macht Jesu über die Gemüter erhellt aus dem Versuche, durch die Kaisersteuerfrage ihn vor den Augen des Volkes zu diskreditieren, aus der Tatsache, daß selbst die aufgeklärten Priesteraristokraten sich dazu verstehen, dem galiläischen Lehrer eine Frage vorzulegen, und aus der Anerkennung, die Jesus bei einem echten Schriftgelehrten findet. Vielleicht will der Erzähler mit der Bemerkung Mk 12, 37 sogar andeuten, daß das Volk von Jesus die Erfüllung der messianischen Hoffnung erwartet.

Das Gesamtbild der Streitgespräche widerspricht der Gesamtdarstellung des Mk aufs schärfste. Dort sehen wir Jesus als Lehrer in einem Erfolge ohnegleichen, die Gegner mundtot, das Volk für ihn gewonnen, ihn als Triumphator in der Hochburg seiner Feinde. Mk dagegen — trotz aller Einzelerzählungen, die dagegen sprechen — zeigt den Bruch auf zwischen Jesus und dem Volk, bereitet auf die Passion vor und führt in das Geheimnis des trostlosesten Sterbens ein. Darum sofort nach Schilderung der ersten Anfänge die Einordnung der ersten Streitgesprächssammlung, die Verstockungstheorie bei den Gleichnissen, die Betonung, daß Jesus keinen Glauben findet 4, 40; 5, 15. 17. 40; 8, 12, nicht einmal in Familie und Heimat 6, 1—6, darum die große Vorpassion 8, 27 bis 10, 45 und die ausführliche Passion 10, 46 bis 15, 47. Die einzige größere Gruppe, die dem allgemeinen Zuge des Mk widerstrebt, ist unsere Sammlung.

Die Haltung des Volkes hier ist um so überraschender, als die Erzählungen in die Karwoche gelegt sind und das Volk, ohne jede Motivierung seitens Mk, in der Passion durch Parteinahme gegen Jesus sein Schicksal entscheidet. Während Jesus nach Mk 10, 32 nach Jerusalem geht, um zu sterben, schildert ihn unsere Quelle in lebendigster Tätigkeit, ohne jede Spur der nahen Katastrophe. Nur das versprengte und dem Aufriß des Mk widersprechende Herrenwort Mk 14, 49 = Mt 26, 55, Lk 22, 53 und die Einzugsgeschichte, die bei Mk freilich ihr Hauptaugenmerk der wunderbaren Beschaffung des geweissagten Einzugtiers und der Begrüßung des davididischen Königtums zuwendet und obendrein mit ihrem kasuistisch-kleinlichen Bibelgebrauch und dem Messiasideal des Davidsohnes den Streitgesprächen widerspricht, nähern sich der Gesamtauffassung unserer Sammlung.

Die Sammlung enthält, außer einem Vorbericht über die Tempelreinigung, der ursprünglich nicht mehr gewesen sein mag als die Exposition zu dem ersten Gespräche, und einem abschließenden Wort Jesu fünf Gespräche, die die Fragen nach der Vollmacht Jesu, der Kaisersteuer, der Auferstehung, dem ersten Gebot und der Davidssohnschaft des Messias behandeln. Wieder antwortet Jesus in den ersten vier Gesprächen auf die Fragen der Interpellanten; in dem fünften fragt Jesus, ohne eine Antwort zu erhalten und zu erwarten. Auf Frage und Antwort konzentriert sich das Interesse. Die Beigaben beschränken sich auf die Ortsangabe am Beginn des Ganzen, Mk 11, 27 (12, 35 wiederholt), und eine äußerst knappe Einführung der Fragesteller, die nur bei dem Schriftgelehrten, Mk 12, 28 (Mt und Lk anders), durch Rückbeziehung auf die vorverhandelte Frage etwas lebhafter gestaltet ist und bei den Sadduzäern Mk 12, 18 mit Rücksicht auf deren Interpellation eine Vorbemerkung über ihre Lehre enthält. Von den Motiven zur Fragestellung wird Mk 12, 13 eine böse, Mk 12, 28 (ein Rest auch Lk 20, 39; Mt 22, 35 hat die böse Absicht eingeschmuggelt) eine gute Absicht genannt. Über die äußere Situation erfahren wir etwas nur aus nachträglichen Bemerkungen Mk 12, 28. 37; vgl. Lk 20, 39. 45. Den Schluß des Einzelgesprächs bildet die schlagende Antwort Jesu. Auf den Höhepunkten der Erzählung setzt der Sammler die Lichter auf, unter denen er seine Gespräche angesehen wissen will, Mk 12, 17. 34. 37.

Seine Kunst verwendet der Erzähler auf den Dialog. Er ist viel reicher gestaltet als in der ersten Sammlung. Die einfachste Gesprächsform, in Frage und Antwort sich erschöpfend, ist bei der Auferstehungsfrage angewandt. Die Frage bietet einen Spezialfall, zu dessen Darlegung mehrere Sätze nötig sind. Die Antwort erledigt

zunächst die gestellte spezielle Frage, geht dann aber auch auf den der Fragestellung zugrunde liegenden grundsätzlichen Zweifel ein. — Über die einfachste Gesprächsform führt das Gespräch über das erste Gebot hinaus. Der Erzähler könnte mit dem ersten Gesprächsgang schließen, der auf die Frage eine inhaltlich abgeschlossene Antwort gibt. Der zweite Gesprächsgang dient zur Bekräftigung des Gesagten, das, wie in der alttestamentlichen Dialogführung öfter, mit kleinen Abweichungen wiederholt, vom Partner bestätigt und von Jesus durch ein günstiges Urteil über die Antwort und durch ein freundliches Wort an den Antwortenden unterstrichen wird. — Die Gespräche über die Vollmachts- und die Kaisersteuerfrage zeigen einen doppelten Gesprächsgang komplizierterer Art. Die inhaltliche Erledigung der Frage kommt erst durch Vollendung des ganzen Gesprächs zustande, durch das abschließende Herrenwort. In dem Aufbau, der 1. die Frage der Gegner, 2. die Gegenfrage Jesu, 3. die Antwort der Gegner, 4. die abschließende Antwort Jesu enthält, wird dem eigentlichen Streitgespräch, das von den Gegnern ausgeht (1. und 4.), ein zweites eingefügt, in dem Jesus die Initiative hat (2. und 3.). In das Hauptgespräch (1. und 4.) wird das Zwischengespräch (2. und 3.) eingeschoben. Dieses hat sein Problem und dessen Lösung unter Absehen vom Hauptgespräch: die Frage nach Bild und Inschrift des Kaiserdenars, die mit der Feststellung des Denars im Besitz der Gegner schließt, und die Frage nach der Herkunft der Johannestaufe, deren Beantwortung verweigert wird. Dadurch, daß die Problemstellungen von Haupt- und Zwischengespräch verschieden sind — wie reimt sich die Frage nach dem Recht der Tempelreinigung mit der nach der Johannestaufe oder die Steuerverweigerung mit dem Aussehen das Denars! —, wird die Antwort verzögert, das Nachdenken gereizt, die Spannung erhöht. Tatsächlich bereitet das Zwischengespräch die Antwort des Hauptgesprächs vor. So gibt bei der Vollmachtsfrage das Zwischengespräch für die abschließende Antwort, die in der Verweigerung einer solchen besteht, die Begründung der Verweigerung (wie die Gegner im Zwischengespräch nicht antworten, so Jesus nicht im Hauptgespräch), aber auch Aufschlüsse für die richtige Lösung der Frage des Hauptgesprächs (die Vollmacht Jesu steht und fällt nach der Meinung des Erzählers und Jesu, Mk 11, 29, mit der des Johannes). Zur Verdeutlichung der Lösung, auf die schon die Alternative des Herrenworts (himmlische oder menschliche Vollmacht) deutet, schiebt der Erzähler zwischen Frage und Antwort des Zwischengesprächs eine fingierte Fortführung des Gespräches ein, indem er die Alternative in ihren Folgen für die Stellungnahme der Gegner erörtert: wer dem

Täufer glaubt, kann den Vollmachtsanspruch Jesu nicht anfechten, und wenn Johannes ein Prophet war, so hat auch Jesus prophetischen Auftrag. Das Zwischengespräch und die eingeschobene fingierte Alternative werden so zum Mittel einer unverkennbaren Bloßstellung der Gegner, die nicht einmal die eigene Meinung zu äußern wagen. — Bei der Kaisersteuerfrage stellt das Zwischengespräch für die abschließende Entscheidung »dem Kaiser, was des Kaisers ist« durch die sie begleitende Handlung die grundlegende Tatsache fest, daß Kaisergeld im Besitze der Gegner ist, Kaisergeld, das dem Kaiser gehört! Die Alternative, die die Gegner im Sinne haben — Bloßstellung vor dem Volk oder Handhabe für eine Anklage wegen Aufruhr —, ist den Hörern ohne weiteres klar. Die persönliche Bloßstellung ist noch empfindlicher: sie fragen nach der Kaisersteuer und haben selber Kaisergeld!

Der Erzähler vermittelt durch die Gestaltung der Gesprächsgänge einen lebhaften Eindruck von den bewegenden Fragen. Die verhandelnden Persönlichkeiten kennzeichnet er indirekt. Freilich ist es ihm nicht gegeben, eine lebendige Mitwirkung des Volkes zu schildern; wie meist im Alten Testament, stehen nur zwei Handelnde auf der Bühne: Jesus und die wechselnden Partner. Aber diese beiden charakterisiert er treffend durch ihre Worte. Nichtausgesprochene Gedanken werden in direkter Rede und Gegenrede volkstümlich klargemacht, Mk 11, 31 f. Die Motive der Interpellanten werden meist, die Jesu ganz verschwiegen. Das Urteil des Erzählers schaut nur aus den Worten hervor, die er anderen in den Mund legt, Mk 12, 28. 32; er staunt über Jesu Schlagfertigkeit Mk 12, 17, hört ihn gern 12, 37 und meint die captatio benevolentiae 12, 14 ernst. Es gelingt ihm, die Wahrhaftigkeit Jesu in ihrer unbekümmerten, aufrechten Größe und die innere Klarheit seiner Lehre zu zeichnen. Niemals ist Jesus um eine Antwort verlegen. Schlagfertigkeit, die den Gegner in seinen eigenen Worten fängt, überlegene Menschenkenntnis, mit der er die Schwäche des Gegners erfaßt, überraschende Beweisführung, verblüffend einfache Lösungen, unbekümmerte und doch großartige Schriftverwertung — diese in den Erzählungen entgegentretenden Charakterzüge Jesu bestätigen den Eindruck, den der Erzähler hervorrufen will. In bezug auf Jesu Gegner enthält er sich des Urteils, tatsächlich ist es ihm um Diskreditierung ihrer Lehre zu tun; dazu empört er sich zwischen den Zeilen über die Lüge, mit der sich die Sanhedristen bei der Vollmachtsfrage herausreden, und mit der die Pharisäer ihm schmeicheln. Er lacht im stillen über die reichen Leute, die Jesu ihr Kaisergeld zeigen müssen und als die Dummen von ihm gehen. Aber nur Mk 12, 15 kennzeichnet er ihr

Verhalten selber als Heuchelei. Dagegen steigert die in den Seitenreferenten zu Wort kommende spätere Christenheit ihr abfälliges Urteil Mt 22, 8; Lk 20, 23, und Mt macht gar den lernwilligen Schriftgelehrten Mk 12, 38 zu einem von der Pharisäerpartei mit der Absicht der »Versuchung« vorgeschickten Vertreter, Mt 22, 34 f.

Die formelle Ausgestaltung der Fragen ist etwas reichhaltiger als in der ersten Sammlung. Freilich, einleitende Zutaten fehlen (doch vgl. Lk 20, 2; Mt 22, 36 = Lk 10, 25). Die Rabbianrede steht bei Mk nur im Sadduzäergespräch, die captatio benevolentiae Mk 12, 13 ist nicht ehrlich und gehört zur Sache. Die Fragestellung ist in bezug auf das allererste (Mk) oder große (Mt) Gebot so knapp, daß sie nur aus vertrauter Kenntnis des Gesetzes formuliert sein kann; bei den Pharisäerfragen sind es umständlich-exakte Doppelfragen, hier nach Art und Geber des Auftrags, dort die theoretische, ob es erlaubt ist, Kaisersteuer zu geben, und die praktische, ob Juden im konkreten Falle die Zahlung verweigern sollen. Die juristische Präzision der Gegner ist getreu wiedergegeben (von Mt und Lk im zweiten Falle freilich nicht mehr). Ihre Kasuistik feiert die höchsten Triumphe in der Sadduzäerfrage. Hier wird die Frage vierfach unterbaut: 1. durch die grundsätzliche Entscheidung des göttlichen Gesetzes Mk 12, 19; 2. durch Beibringung eines in voller Übereinstimmung mit dem Gesetz konstruierten Spezialfalls 12, 20—22; 3. durch eine zweite grundsätzliche Lehre und 4. deren Anwendung auf den Spezialfall 12, 23 a α (4. fehlt Mt und Lk). Der Zusammenstoß der beiden Grundsätze 1. und 3. ergibt das Problem, das aber nicht grundsätzlich, sondern kasuistisch 2. und 4. gestellt wird. Auch bei der von Jesus selbst gestellten Christusfrage wird die Aufmerksamkeit der Hörer auf einen Widerspruch gelenkt, der hier freilich grundsätzlich ist, 12, 35 f. Bei beiden Fragen wird die Schrift angeführt, um den angefochtenen Grundsatz ad absurdum zu führen.

Die Fragesteller werden verschieden bezeichnet: zunächst die Mitglieder des Hohen Rates (Mt und Lk fügen richtig die Ältesten bei), dann Pharisäer als Abgesandte der ersten Fragesteller (Mk fügt die rätselhaften Herodianer bei, die Mt nur versteckt, Lk gar nicht nennt), dann Sadduzäer, zuletzt ein Schriftgelehrter (Mt rechnet ihn auch zu den Pharisäern). Dem Sammler erweist sich Jesus so als Autorität über alle in Frage kommenden jüdischen Instanzen: Tempelobrigkeit, Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte. Es entspricht nicht dem Gesamtzuge der Streitgespräche, wenn der Angriff Jesu sich dann nur auf Schriftgelehrte erstreckt (Mk 12, 35. 38; Mt 22, 41 auch Pharisäer), ist aber wieder ein Zeichen dafür, daß der Sammler seinen Stoffen mit konservativer Treue gegenübergestanden hat.

Die Frage nach der Vollmacht bezieht sich nicht auf die bloße Lehrtätigkeit Jesu (so Lk 19, 47; 20, 1) oder auf die Heil- und Lehrtätigkeit im allgemeinen (so die Akoluthie von Mt 21, 14. 23), sondern auf das Vorgehen Jesu gegen die Händler im Tempel, das als Eingriff in die Tempelpolizei die Reaktion der Tempelobrigkeit hervorruft. Der Hohe Rat vermeidet vorsichtig jede Kritik an der Sache, die ihm Anlaß zur Beschwerde gibt, wie ja auch die Tempelpolizei angesichts des das reformatorische Vorhaben Jesu unterstützenden Volkes nicht den Mut gehabt hat, sein Tun mit Gewalt unmöglich zu machen. Die Vorsicht geht so weit, daß sogar jeder Vorwurf gegen Jesus wegen seines Übergriffes beiseite gelassen wird. Die Lage ist freilich peinlich: man kann den lästigen Eindringling, der sich für die Heilighaltung des Tempels einsetzt, nicht einfach beseitigen, ihn aber auch mit Rücksicht auf das Ansehen der Priesterschaft nicht frei schalten lassen. Die Frage fordert daher nur objektiv-juristisch den Eindringling auf, seine Vollmacht zu der Tat durch sachliche Gründe oder Berufung auf eine gültige Autorität zu erweisen. So kann sie keinen Unwillen beim Volk erwecken, legt die Fragesteller in keiner Weise fest und bringt in der zu erwartenden Aussprache vielleicht Handhaben zum Angriff gegen Jesus. Mag beim Einzug in die Stadt eine Huldigung für Jesus als den Messias stattgefunden haben oder nicht, daß Jesus als Gottes Bevollmächtigter den Tempel gesäubert und (Mk 11, 16) besetzt gehalten hat, legt den Machthabern, denen Jesus ihre Rechte stört, die Handhabe der messianischen Hoffnung nahe. Erklärt sich Jesus für den Bevollmächtigten Gottes, so ist die Anklage auf Aufruhr vor dem römischen Statthalter gegeben; tut er es nicht, so wird das Volk enttäuscht und er selbst schimpflich aus dem Heiligtum verwiesen. Die juristische Präzision und diplomatische Klugheit der Frage ist ein gutes Zeichen ihrer Echtheit.

Die Kaisersteuerfrage zerfällt in die theoretische, aus der Schrift zu lösende Frage: Ist es einem gesetzestreuen Juden erlaubt, dem römischen Kaiser Steuer zu geben? — und die praktische, die außer in der Diaspora nur in Judäa Bedeutung hatte, ob man im Einzelfall die Steuer verweigern soll. Die Zahlung der von den Provinzialen verlangten Kopfsteuer, deren Ertrag aus den kaiserlichen Provinzen, zu denen Judäa gehörte, in den kaiserlichen Fiskus floß, galt der Umwelt als Anerkennung des heidnischen Kaisers als des Kyrios, dem die nichtjüdische Welt göttliche Ehren darbrachte. Der Staat forderte freilich von den Juden den Kaiserkult nicht, indessen fand das kultisch zu verehrende Kaiserbild unvermeidlich auch in Judäa Eingang als Münzbild auf den Gold- und Silbermünzen, und in dieser Münze war

die Steuer zu entrichten. Die intransigenten Zeloten beantworteten daher die Heranziehung zum ersten römischen Zensus mit einem Aufstand, in dem sie mit allen Mitteln der Gewalt und List für Gottes Ehre kämpften. Das Verhalten des Hohen Priesters Joazar, der, als die Zensusfrage zum ersten Male brennend wurde, die erregten Gemüter beschwichtigte und so einen aussichtslosen Aufstand verhütete, darf dagegen als typisch für die Politik des Sanhedrin gelten, der bei einem politischen Aufruhr selbst viel zu verlieren hatte und die überwältigende militärische Macht Roms kannte. Da es bei dem großen Aufstande die von Fanatikern aufgehetzten Volksmassen waren, die gegen den gemeinsamen Widerspruch der führenden Schichten — des Priesteradels, der Herodianer und der einflußreichen Rabbinen — die Katastrophe herbeiführten, darf man auch für die Zeit Jesu annehmen, daß die Führer mindestens in praxi die Kaisersteuer gelten ließen, daß aber jeder die Volksmassen für sich hatte, der sich gegen die verhaßten Römer aussprach. Der Beweggrund der Anfrage an Jesus ist daher nicht die Belehrung, sondern der Wunsch, daß Jesus durch ein den Römern stark abgünstiges Wort die zu Putschen leicht erregbare Masse in eine Bewegung brachte, die ihn selbst mit in die Tiefe riß. Sollte aber Jesus gegen Vermuten den national-religiösen Freiheitskampf verweigern, so konnten die Tempeldiplomaten auf einen völligen Stimmungsumschwung bei den Massen gegen Jesus rechnen. Die Anrede als Rabbi und das Lob der unumwundenen Wahrhaftigkeit soll nicht bloß dem Volk Sand in die Augen streuen, sondern Jesus selbst zu unbedachter Äußerung verleiten.

Der dritten Frage geht die Bemerkung voraus, daß die Sadduzäer die Auferstehung leugneten. Der hohe Tempeladel, konservativ an der alten Frömmigkeit Israels festhaltend, vielleicht auch gegen die pharisäische Zukunftshoffnung mit hellenisierender Aufklärung reagierend, greift Jesus an dem Punkte an, der zwischen Sadduzäern und Parisäern strittig ist. Die Frage kann also nicht im Auftrag des pharisäisch durchsetzten Sanhedrin, sondern nur im sadduzäischen Parteiauftrag gestellt worden sein. Mit der umständlichen Sachlichkeit juristischen Stils wird ein einwandfreier Fall auf Grund der gesetzlichen Pflicht der Leviratsehe konstruiert. Die Frage ist: Wessen Gattin ist das Weib, das durch die Schwagerehe Weib von sieben Brüdern gewesen ist, in dem Äon nach der Auferstehung? Hinter der Frage steht die verächtlich lächelnde Skepsis, die die leibliche Auferstehung als komische und törichte Phantasterei verspottet. Sie atmet nicht Haß, sondern Geringschätzung, hat daher keinen unmittelbaren Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden

Fragen. Die Sadduzäer nennen Jesus zwar höflich einen Rabbi, spotten aber über ihn wie über alle pharisäischen Rabbinen. Bei ihrer religiös gleichgültigen, aber machtpolitisch interessierten Haltung war ihnen Jesus zugleich interessant und verächtlich, weil sie, durch seine anmaßende Haltung im Tempel auf ihn aufmerksam geworden, in ihm einen Schwärmer sahen, der die Forderungen der jüdischen Religion auf dem Wege einer nationalen Erhebung durchzuführen gedachte. Die Stellungnahme der Sadduzäer hier entspricht unserem sonstigen, freilich dürftigen Wissen über sie. Wie bei der Vorfrage, steht der religiös-politische Messiasgedanke im Hintergrund.

Die Frage nach dem allerersten (Mk; vgl. auch Mt 22, 38) oder dem großen (Mt) Gebot ist unter den Rabbinen des Durchschnitts verhandelt worden entweder als ein müßiges Spiel des Scharfsinns, der sich um eine Stufenfolge der 613 Gebote des Pentateuchs bemüht, oder im Sinne der Laxen, die in kasuistischer Weise die strenge Verpflichtung von den Satzungen scheiden, die läßlich behandelt werden können, oder auch im Sinne der Männer der schärferen Präzision, die die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel für wichtiger halten als die nicht so bestimmt nachweisbaren Forderungen an die Gesinnung. Einer derartigen Unterscheidung von großen und kleinen Geboten gegenüber ist das Evangelium völlig ablehnend, Mt 5, 19, vgl. Q Mt 5, 18 = Lk 16, 17, und diese Haltung hat Mt im Auge, wenn er 22, 35 in der Anfrage des Schriftgelehrten böse Absicht sieht. Indessen ist diese Auffassung des Mt sekundär gegenüber der des Mk 12, 28, daß sich Jesus mit einem Schriftgelehrten auf dem Boden des Alten Testaments zusammenfindet. Die auch von Mt dem Mk nachgeschriebene Antwort zeigt keine Spuren von Zurückweisung einer bösen Absicht. Vielmehr entstammt die Frage nach Mk und Lk 20, 39 aus dem Bedürfnis, Jesus über ein brennendes religiöses Problem zu interpellieren. Die Fülle der Satzungen legt dem frommen Menschen die Frage nach der Vereinfachung aufs Gewissen: Welches ist das wichtigste Gebot, in dem die Summe aller Forderungen Gottes enthalten ist? In dem Volk der Propheten und Psalmen konnte dies nur die Forderung einer reinen Gesinnung sein. Die einzige uns bekannte Zusammenfassung des Gesetzes in Einem Gebot aus der Zeit vor Jesus ist die goldene Regel Hillels Schabbath 31a, die einen im Judentum längst bekannten Spruch der Weisheit aller Völker verwendet. R. Akiba hat später das große Gebot in einem Schriftwort selbst, Lev. 19, 18, gefunden (Siphra z. St.). Das feierliche, schon von Josephus für mosaisch angesehene Bekenntnisgebet »Schema« bringt auch eine volkstümliche Zusammenfassung des Gesetzes. Das Bedürfnis nach einer solchen Formel er-

wächst aus dem Wunsch nach einem Gemeindebekenntnis und aus der Aufgabe apologetischer Rechtfertigung der Außenwelt gegenüber. Diesen Bedürfnissen liegt die Ahnung zugrunde, daß hinter den Geboten Gottes ein einheitlicher Wille steht, der Wunsch nach Reduktion auf einfache, klare Grundsätze. Der fromme Schriftgelehrte, der Jesus gehört hat, hofft mit Recht, daß dieser unrabbinische Rabbi die einfache Antwort geben wird. Gerade die Umbiegung, die Mt mit Mk vornimmt, verbürgt die Richtigkeit des Mk-Textes, der den Rabbinen voll gerecht wird.

Die lukanische Überlieferung hat in dem Bestreben, Dubletten zu vermeiden, im Zusammenhang der Streitgespräche nur noch zwei zusammenhangslose Notizen, Fragmente der Mk-Tradition 20, 39. 40. Sie bringt das Gespräch bereits 10, 25—28 als Einleitung der Beispielserzählung vom barmherzigen Samariter, mit der es nur lose verknüpft ist, aus unbekannter Quelle. Die Fassung der Frage entspricht, abgesehen von stilistischer Besserung, der des Mk. Die böse Absicht von Lk 10, 25 ist künstlich und gegen Mk 12, 34 sekundär. Sie ist nachher so sehr vergessen, daß der Gesetzeslehrer für seine Antwort trotz ihrer angeblich übelen Absicht ein Lob bekommt. Sekundär ist auch die Ersetzung der spezifisch rabbinischen Frage durch die allgemeinverständliche nach den Bedingungen, unter denen man das ewige Leben gewinnt. Auch der bedeutsame Zug, daß das Liebesgebot das umfassende sei, wird zugunsten einer Anführung einiger Gebote unterschlagen. So erweist sich Lk überall als sekundär gegen Mk.

Die letzte Frage, die erörtert wird, ist die nach dem Schriftbeweis für die Davidssohnschaft des Messias. Vorausgesetzt wird, daß die Schriftgelehrten diesen Beweis erbracht zu haben glauben. Im Gegensatz dazu handelt es sich nicht bloß um Richtigstellung einer Einzelheit der Messiaslehre, sondern um die Frage der eigenen Würde Jesu, was Mt deutlich durchblicken läßt 22, 42. Daß der Anspruch nicht ausgesprochen wird, erweckt ein günstiges Vorurteil. Die Frage nach dem göttlichen Recht des nationalen Messias wird von Jesus gestellt und schließt die große Fragenreihe mit der Schicksalsfrage des Judentums ab. Echt jüdisch wird der Nachweis von Recht oder Unrecht auf den Schriftbeweis gestellt. Da die Davidssohnschaft des Messias Jesus von Paulus prägnant ausgesprochen, Röm. 1, 3, und in den Messiasstammbäumen wie in den Kindheitsgeschichten verteidigt wird, kann das Bedenken gegen sie erhebende Gespräch nur auf Jesus selbst zurückgeführt werden.

Die fünf Streitfragen betreffen die höchsten Anliegen des Judentums zur Zeit Jesu. In der Vollmachtsfrage wird der alte Konflikt

von Prophet und Priester durch Johannes und Jesus wieder akut. Die Kaisersteuerfrage ist seit dem Zensus des Quirinius brennend; an ihrer falschen Lösung ist das Judentum als Weltreligion zugrunde gegangen. In der Auferstehungsfrage setzen sich die fruchtbarsten Momente spätjüdischer Frömmigkeit mit der Vergangenheit der israelitischen Religion auseinander. Die Frage nach dem ersten Gebot offenbart die Spannung zwischen der altprophetischen Forderung anderer Gesinnung und der rabbinischen Gesetzeskasuistik; die Davidssohnfrage die Spannung zwischen der nationalen Bedingtheit der jüdischen Religion in der Messiashoffnung und dem weltweiten Gottesglauben. Der Streit um diese Lebensfragen der jüdischen Religion gewinnt noch an Schärfe durch den Ort, an dem er stattfindet, und die Person dessen, der ihn führt. Jesus steht im Heiligtum, das seinen Gegnern anvertraut ist, und führt einen Kampf, bei dem die Frage nur ist: Ihr oder ich! Die Geltung der bisherigen Volksführer steht in Frage nicht bloß in den drei ersten Fragen, die von ihnen ausgehen, und der fünften, in der sie Jesus angreift, sondern auch bei der vierten, die die Lebensarbeit der Rabbinen ins Unrecht setzt. Die Geltung Jesu als des neuen Führers steht ebenso in Frage, direkt in der ersten und letzten, indirekt auch in den anderen. So stellt der urchristliche Lehrer, der diese Streitfragen zusammengestellt hat, die für die Geschichte des Judentums bedeutsamste Frage nach der Führerpersönlichkeit: Jesus oder die Rabbinen?

Die Antworten sind schlicht und knapp nach volkstümlicher Art gehalten. Der einfache Wortschatz (Bevorzugung des verbum simplex, nur fünf composita, die durch die Frage nahegelegt oder allgemein bräuchlich sind: ἀποκρίνεσθαι, ἐπερωτᾶν, ἀναγινώσκειν, ἀποδιδόναι, ἀνιστάναι), die fast nur parataktische Angliederung, das Fehlen aller charakteristisch griechischen Präpositionen und Partikeln lassen die semitische Vorlage hervorleuchten. Die Antworten gehen nicht nur scharf auf die Fragestellung ein, sondern treffen da, wo Zwischengespräche eingefügt werden, mit Meisterschaft auch die Unwahrhaftigkeit der Fragesteller. So erreicht Jesus bei der Vollmachtsfrage das stillschweigende Eingeständnis, daß es den Gegnern nicht an der Klarheit über Jesu prophetische Vollmacht liegt, sondern an ihrer eigenen Macht. Und nach der Kaisersteuerfrage müssen die anerkannten Lehrer als die Blamierten abziehen, den Denar noch in den Händen, über den Jesus mit ihnen katechesiert, und den er zum Beweise dafür herangezogen hat, daß ihre religiösen Skrupel jedenfalls nicht bis in ihren Geldbeutel hinabreichen.

Unter den Beweismitteln der Antworten bildet die Heilige Schrift die hervorstechendste Rolle. Jesus trifft mit den Rabbinen zusammen

in der Rückführung der Bibel auf den Heiligen Geist Mk 12, 36, in der Überlieferung über die Verfasser biblischer Bücher Mk 12, 26.36, in der Schriftbenutzung, die Moses durch Moses 12, 26, die Davidssohnstellen durch David 12, 37 widerlegt. Ganz im rabbinischen Stil ist die Erörterung der Davidssohnfrage: zunächst die Voraussetzung, daß Psalm 110 eine Weissagung auf den Messias enthält und der im Psalm zweitgenannte Kyrios der Messias sein muß, sodann der Beweis, daß der Messias, weil er Davids Kyrios und der himmlische König zu Gottes Rechten ist, nicht Davidssohn sein kann — denn ein Sohn ist niemals Kyrios seines Vaters und der himmlische König nicht Sohn des irdischen Königs —, ein nach antiken Begriffen treffender Beweis, da für sie die überlegene Würde durch die Kategorien von Zeit und Raum ausgedrückt wird. Rabbinisch mutet bei der Auferstehungsfrage der von dem geschichtlichen Sinn absehende Schluß an: a) Gott ist nach der Schrift Gott der Erzväter, b) er ist Gott der Lebendigen; daher c) die Erzväter haben ewiges Leben, d) damit ist der biblische Beweis für Totenauferstehung geführt. Indessen wird der Schriftbeweis nur da gegeben, wo er von den Gegnern herausgefordert wird. Jesus begründet weder seine Vollmacht noch die Erörterung über die Kaisersteuer durch die Schrift; bei der Auferstehungsfrage bringt er ihn erst in einer abschließenden Bemerkung. Seine eigene Autorität ist unabhängig von der der Schrift, ja nach der christologischen Meisterfrage steht hinter seinen Antworten das Ansehen dessen, der zur Rechten Gottes thronen wird. Dieses Ansehen macht Jesus geltend, wenn er den höchsten Autoritäten des Tempels die Antwort stolz verweigert, seine Worte bei der Kaisersteuerfrage und der nach dem großen Gebot völlig beweislos hinstellt und es den anderen zumutet, daß sie seine Entscheidungen als Gottes Willen hinnehmen. Während die Rabbinen aus der Schrift Gottes Willen scharfsinnig herausdestillieren, kennt er Gottes Willen und findet ihn im heiligen Buch mit prophetischer Sicherheit in Geboten, die, im Gesetz nicht verbunden, von ihm als Quintessenz des Gesetzes proklamiert werden — unbekümmert um die Fülle von Geboten, die so tatsächlich beiseite geschoben werden. Auch bei der Erörterung der Auferstehung, die von den Gegnern auf dem biblischen Grunde begehrt wird, ist das Entscheidende bei Jesus nicht der Schriftbeweis, sondern der Hinweis auf die Macht Gottes 12, 24, deren er unmittelbar gewiß ist; denn der Schriftbeweis kann gestrichen werden, ohne das ein inhaltlich notwendiges Glied des Beweises fehlt, und die entscheidende Behauptung, daß Gott ein Gott der Lebendigen sei, klingt zwar alttestamentlich, ist aber in einem Sinne verwandt, der dem der Hauptmasse des Alten Testa-

ments entgegengesetzt ist. Auf Grund des lebendigen Verhältnisses, das zwischen Jesus und Gott besteht, wird die ewige Dauer solcher Gemeinschaft behauptet und in das heilige Buch hineingelesen. Ja, selbst bei der ganz rabbinisch gehaltenen Beweisführung, daß der Messias nicht Davidssohn sein könne, weil er Davids Kyrios sei, setzt sich Jesus in den stärksten Gegensatz zu den auch in der Bibel aufs kräftigste bezeugten nationalen Davidssohnhoffnungen, die nicht nur die zeitgenössische Judenschaft, sondern auch die christgewordenen Juden — mit Einschluß von Paulus und der einzigen Ausnahme des Evangelisten Johannes — trotz des Widerspruchs Jesu festgehalten haben. Jesus bekämpft hier einen zweifellos biblischen Gedanken, weil er sich nicht für einen Davidssohn ansieht und dennoch die Christuswürde beansprucht. Selbst bei seinem rabbinischen Schriftbeweis stellt er sich über die Schrift.

Bei allen Fragen dringt die Antwort auf die Sache, auch da, wo die Gegner Jesu persönlich etwas anhaben wollen oder seinen Glauben lächerlich machen. Nebenbei stellt Jesus freilich bei den ersten beiden Fragen die persönliche Unwahrhaftigkeit der Gegner bloß, aber persönliche Verunglimpfung liegt ihm fern.

Was hat Jesus bei den einzelnen Fragen zur Sache zu sagen?

In bezug auf seine Vollmacht weist er auf den Analogiefall bei Johannes. Wie dessen Tätigkeit, so geht auch die seine auf einen unmittelbaren Auftrag Gottes zurück. Das Motiv dafür, daß die schlichte Antwort selbst verweigert wird, ist in dem Stolz des Antwortenden zu suchen, den die Antwortversagung von seiten der Gegner zu gleichem Tun berechtigt. Die Scheu, mit der hier die Preisgabe des Geheimnisses der Person Jesu vermieden wird, ohne daß der Anschein der Unsicherheit über seine Vollmacht hervorgerufen wird, erweckt ein günstiges Vorurteil für die Echtheit des Wortes.

Bei der Kaisersteuerfrage werden die Interpellanten darauf hingewiesen, daß sie durch Benutzung des Kaisergeldes, die durch das Zwischengespräch festgestellt wird, die Pflicht übernommen haben, das Kaisergeld dem Kaiser abzuliefern. Entsprechend den vielen Warnungen vor dem seelengefährlichen Mammon, die für die Sprüche Jesu bezeichnend sind, steht Jesus auch hier dem Mammon kritisch gegenüber. Für ihn, der kein Kaisergeld bei sich trägt, ist das Problem gegenstandslos. Das Urteil Jesu fertigt mit stolzer Verachtung die jüdischen Gewalthaber ab, die sich durch ihren Anteil an Macht und Besitz verleiten lassen, Kaisergeld zu nehmen, und so auch Kaisersteuer zahlen müssen. Unter Abweisung des nationalen Vorurteils und vollends der revolutionären Steuerverweigerung wird das sittliche

Bedenken gegen die lebendig, die sich — wie es bei ihrem Bestreben nach Besitz und Macht natürlich ist — in unwürdige Abhängigkeit von dem Herrn dieses Äons begeben, und zugleich sträubt sich der reine Monotheismus Jesu gegen solchen Mammons- und Kaiserdienst, der auch äußerlich durch den Besitz des religiöse Verehrung fordernden Kaiserbildes auf den Münzen bezeichnet wird. Das Herrenwort ist ein Kampfwort, in einer ganz bestimmten Lage, und darum echt. Den Belangen der Christenheit entspräche es, wenn hier eine Entscheidung über Staat und Kirche vorläge, was aber nicht der Fall ist. Jesus behauptet nur die persönliche Pflicht der fragenden Machthaber, als Kaisergeldbesitzer die Kaisersteuer zu entrichten. Schon über die verallgemeinernde Frage, ob auch die, die kein Kaisergeld haben, Steuer zahlen müssen, läßt uns das Wort im Unsicheren. Der Zukunftsgedanke, der Jesu Seele füllt, das Reich Gottes, hat das antike Menschheitsideal, das im Staate seinen höchsten Ausdruck fand, völlig entthront. Woran Jesus wirklich liegt, sagt er mit dem überraschenden Zusatz in seiner Antwort »und Gotte, was Gottes ist«. Dieser durch die Fragesteller und durch die bisherige Behandlung der Frage nicht vorbereitete Zusatz hält den national-revolutionären Neigungen der Volksmasse die Behauptung entgegen, daß die Gottespflicht in etwas anderem besteht als in der Steuerverweigerung, und erinnert die Fragesteller an die höchste Aufgabe, für die es vor allem die Kräfte zu wagen gilt, an die unbedingte Gottespflicht. Die zweite Forderung gilt für alle, die erste nur für die Kaisergeldbesitzer: Gott gebührt alles, dem Kaiser nur der seelengefährliche Mammon. Die Zusammenstellung beider Gebote durch das schlichte »und« des volkstümlichen semitischen Ausdrucks darf nicht zu der Meinung verführen, als wären die Gebote gleichwertig, oder als würden die Sphäre des Kaisers und Gottes säuberlich voneinander abgegrenzt. Vielmehr ist Jesu Absicht darauf gerichtet, daß über den Fragen der Kopfsteuer, die weit unten liegen, die allumfassende Verpflichtung gegen Gott nicht versäumt werde.

Die Auferstehungsfrage behandelt erst das »Wie?«, dann das »Daß« der Auferweckung. 1. Eine Fortführung der ehelichen Gemeinschaft im Himmelreich ist unmöglich. Lk 20, 36 interpretiert das engelgleiche Leben, bei dem die Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen ist, richtig als Unsterblichkeit. Geschlechtslosigkeit und ewiges Leben gehören ebenso zusammen wie Zeugung und Sterben (Hen. aeth. 15, 5—7). Die weiteren lukanischen Zusätze sind, weil paulinisierend (die Beifügung der Gottessöhne 20, 36) oder technisch-apokalyptisch (die beiden Äonen 20, 34 f.) nicht ursprünglich. 2. Das zuversichtliche Bekenntnis zur Auferstehungshoffnung, in einen Schriftbeweis ein-

gekleidet, quillt aus der unableitbaren Gewißheit von der ewigen Fortdauer der Gottesgemeinschaft derer, die, wie die Erzväter, des Verkehrs mit Gott gewürdigt worden sind. Wieder erweitert Lk paulinisierend 20, 38 gegen Mk Mt, gibt aber die richtige Interpretation des Wortes, sofern es nicht auf eine allgemeine Auferstehung, sondern auf die derer, mit denen Gott ewigen Verkehr hält, abzielt. — Die Zusammenordnung der beiden Antworten entspricht nicht der logischen Folge, erklärt sich aber psychologisch, indem zuerst der angegriffene Punkt erledigt wird und es erst dann dem Redner zum Bewußtsein kommt, daß der Zweifel der Gegner implizite die Auferweckung überhaupt betrifft. Erst mit der Beseitigung dieses Zweifels ist die Frage wirklich beantwortet.

In den beiden letzten Fragen nimmt Jesus seinen Standort über den Parteien. Jesus will weder die intransigente Haltung der Revolutionäre noch eine Wertung des römischen Staates als einer gottgefälligen Einrichtung. Sein Wort bietet weder eine Handhabe zur Anklage auf Revolution noch eine Gelegenheit zur Verstimmung der Volkskreise, die schwer an der Römerherrschaft trugen. Neu ist in seiner Zeit, daß er die jüdische Theokratie mit ihrer politischen und finanziellen Macht mit dem heidnischen Weltstaat Roms auf gleiche Stufe stellt. Er greift damit über das Gesetz, das der Hort der religiösen Prärogative Israels war, und die makkabäische Erhebung, die die nationale Hoffnung neu entflammt hatte, in der Kritik des Mammondienstes der Machthaber und der nationalen Ansprüche auf die große Prophetie zurück, nicht repristinierend, sondern in der göttlichen Vollmacht, die ihm und jenen gemeinsam war. — Noch selbständiger ist er in der Auferstehungsfrage, bei deren Beantwortung er im Gegensatz gegen sadduzäische Aufklärung und apokalyptischen Materialismus im Vertrauen auf Gottes Macht, die alle fromme Neugier unbefriedigt läßt, aber unmittelbare Gewißheit schafft, mit dem ersten Propheten zusammentrifft, den die Frage innerlich bewegt hat, Ez. 37, 1—14. Aber während Hesekiel das Unfaßbare nur im Gesichte schaut und das Geschaute nur als Bild zu fassen wagt, erscheint Jesus hier als Vollender der Propheten, indem er in altprophetischer Unmittelbarkeit dem lebendigen Gott die Neuschöpfung des ewigen Lebens zutraut. So bietet er trotz apokalyptischen Materials und rabbinischen Schriftbeweises eine Ableitung des Ewigkeitsglaubens unmittelbar aus der Macht des lebendigen Gottes. — Diese Kennzeichnung Jesu zwischen den Parteien gibt ein günstiges Urteil über die Richtigkeit der Überlieferung. Es verstärkt sich durch die Beobachtung der individuellen Anpassung der Antwort an die Eigenart der Fragesteller bei der Kaisersteuer und durch die Einsicht in die Originalität der Auffassung von der Auferstehung: jene wird von der Christenheit

grundsätzlich gestellt und positiver (Paulus) oder negativer (Apoc. Joh.), diese im ganzen realistischer, von einzelnen spiritualistischer (Paulus) beantwortet.

Als Antwort auf die Frage nach dem allerersten (Mt: großen) Gebot werden zwei Gesetzesstellen Dt 6, 4. 5, etwas aufgefüllt, und Lev. 19, 18, von Lk sinngemäß verkürzt, in zwei erkennbaren Absätzen, die nur Lk formell zusammenzieht, nebeneinandergestellt und der überragende (Mk) oder umfassende (Mt) Wert dieser Gesetzeszusammenfassung — bei Mk schlichter, bei Mt theologischer — behauptet. Mk allein fügt einen zweiten Gesprächsgang bei, der nach Wiederholung der Antwort Jesu durch den Schriftgelehrten — nach israelitischem Geschmack mit etwas anderen Worten — eine kritische Schlußfolgerung in bezug auf den Minderwert der Blutopfer bringt und die Gelegenheit bietet, die Zustimmung des Schriftgelehrten und ein überraschend günstiges Urteil Jesu über den Fragesteller nachzubringen. — Dt 6, 4. 5 (vgl. 10, 12) enthält eine feierliche, 6, 6—15 nachdrücklich eingeschärfte, im Urdeuteronomium anscheinend als Hauptgebot an die Spitze gestellte Aufforderung an Israel zur ausschließlichen Monolatrie Jahwes und zur kräftigsten gesinnungsmäßigen Anhänglichkeit des Volkes an seinen Gott, bei der der Ton nicht auf dem Liebesaffekt als solchem liegt (vgl. 6, 12—15; 10, 12 f.). Die Stelle ist Jesu wahrscheinlich schon als Teil des spätjüdischen Grundbekenntnisses, des sogenannten »Schema«, durch Rezitation im Tempelkult (Tamid V, 1) und beim täglichen Gebet (so geraume Zeit vor Jos. Ant. IV. 2, 12) als besonders heiliges Gebot bekannt geworden. — Lev. 19, 18, dem Heiligkeitsgesetz entnommen, bedeutet im Zusammenhang von Bestimmungen über den Rechtsverkehr von Israeliten untereinander das Verbot von Haß, der unter Umgehung des Gerichtsverfahrens sich mit der Faust sein Recht sucht, und die Forderung der Achtung vor Leben und Eigentum des Volksgenossen, wobei der Ton nicht auf der Pflege der Liebesgesinnung, sondern der geregelten Rechtsübung liegt. Die Ausdehnung dieser »Nächstenliebe« auf den Fremden im Lande 19, 33 f. zeigt deutlich, daß sie nicht konstitutives Prinzip ist, sondern in der goldenen Regel negativer Fassung ihren klassischen Ausdruck findet (Schabbath 31 a; vgl. Tob. 4, 15). — Zwei örtlich und zeitlich sich fern stehende Gesetzesworte verschiedenen Ursprungs und Inhalts bindet Jesus zur Einheit zusammen in dem Doppelgebot der Liebe. Unter Beiseitelassung des Kultischen und Rechtlichen fordert er ungeteilte Hingabe an Gott und den Nächsten.

Da Jesus von der Liebe zu Gott bei Mk nie, bei Q nur indirekt Mt 6, 24; Lk 16, 13, von der Nächstenliebe — abgesehen von Zusätzen des Mt 5, 43; 19, 19; 24, 12 (vgl. dagegen die Seiten-

referenten) — nur kritisch Q Mt 5, 44—47; Lk 6, 32—35 im Kontrast zur Paradoxie der Feindesliebe spricht und selbst die Liebe Gottes in die synoptischen Herrenworte nur infolge lukanischer Änderung eines Wortes von Q Lk 11, 42 gegen Mt 23, 23 einmal eingetragen ist, darf man vermuten, daß die Äußerung des Liebesgedankens für Jesus nicht bezeichnend ist, um so mehr, als der reiche und betonte Gebrauch dieses Gedankens im Christentum, besonders bei Johannes, zeigt, wie sehr der Liebesgedanke als charakteristisch für die neue Religion empfunden wurde. Diese Zurückhaltung Jesu steht im Kontrast zu dem starken Interesse, das das Spätjudentum, wie der Liebesübung, so auch dem Liebesgedanken zuwandte. Nur die Zusammenfassung der Gottes- und Nächstenliebe ist im zeitgenössischen Judentum nicht nachweisbar, da Test Iss 5, 2; 7, 6; Benj 3, 3—5; Dan 5, 3 vgl. 5, 2 und Did 1, 2a (vgl. Barn 19, 2—5) nicht jüdischen, sondern christlichen Ursprungs sind, und darf als Jesu originale Tat gelten. Jesus spricht nicht von der Liebe, so wenig wie vom Geheimnis seiner Person, weil es ihm nicht auf Worte, sondern die Liebesübung und -gesinnung ankommt; dagegen beschreibt er die Liebe in konkreten und eindrücklichen Beispielen, er tut sie. Sie ist der Atem seines Lebens. Bei solcher Zurückhaltung trifft ihn die Frage nach dem allerersten Gebot. Er beantwortet sie mit Worten, die er nicht geprägt hat. Er ist darin ganz konservativ, daß er sie dem Gesetz entnimmt; aber in Auswahl und Zusammenfügung zeigt er sich selbst. Er wählt aus dem Gesetz die Züge der prophetischen Religion: die Monolatrie des Dt wird ihm zum reinen Monotheismus. Es folgt die Stelle des Gesetzes, die, wie keine andere, die ungeteilte Hingabe an Gott — die Hauptforderung des Evangeliums — ausspricht. Dann greift Jesus aus dem Wust kultischer Einzelbestimmungen eine Forderung heraus, die er im Gegensatz zum Gesetz und zur synagogalen Praxis unter Zerbrechung aller Schranken des Begriffs vom Nächsten zu einem die ganze Lebensführung umfassenden Grundsatz gestaltet. Die ungeteilte Hingabe des ersten Gebots wird auf das zweite mit übertragen. Die Nächstenliebe soll so grenzenlos sein wie die naive Selbstliebe des natürlichen Menschen. Da der Mensch ganz für Gott und ganz für den Nächsten gefordert wird, muß geschlossen werden, daß die eine Liebe sich nur durch die andere voll betätigen kann. Religion und Sittlichkeit sind in einer lebendigen Einheit zusammengeschlossen. Jesus selbst hat diese Einheit zunächst in seiner eigenen Liebesarbeit zur Erscheinung gebracht und bringt sie nun auf ihren klassischen Ausdruck durch Vereinfachung, Auswahl und Zusammenschluß von Gesetzesstellen.

Die Rezension des Mk wird gegen Mt und Lk darin das Ursprüngliche haben, daß sie das Herrenwort mit dem ehrwürdigen »Schema« und dem Bekenntnis zum Monotheismus einleitet und in ihm nach dem Urteil des Schriftgelehrten eine Entwertung des Opferdienstes findet. Beide Bemerkungen zeigen das jüdische Kolorit des Anlasses. Das Urteil des Schriftgelehrten verrät, da Jesus eine antikultische Tendenz nicht geäußert hat, ein überdurchschnittliches Verständnis, das freilich durch die Ausweisung der Händler mit den heiligen Tieren und dem heiligen Gelde aus dem Tempel angeregt sein mochte, und entlockt Jesu ein besonders günstiges Urteil über ihn.

Die Davidssohnfrage nimmt die Vollmachtsfrage in der bestimmten Fassung als Christusfrage wieder auf. War dort nur von einer Vollmacht die Rede, die Jesus mit Johannes teilte, so wird hier über die höchste, nur Einem zukommende Würde verhandelt, die Messiaswürde aber nicht für Jesus behauptet, sondern noch überboten. In Steigerung der antirevolutionären Haltung bei der Kaisersteuerfrage streicht Jesus im Widerspruch zu den Zeitgenossen und zu Prophetensprüchen den nationalen Messiasgedanken aus der Hoffnung des Volkes und scheidet in Vollendung der großen Unheilspropheten das nationale und weltliche Moment aus dem Willen Gottes aus. Daß die sachlich ganz sichere und grundsätzliche Kritik mit einer rabbinischen Methode vollzogen wird, spricht für die Echtheit der Beweisführung. Erscheint Jesus hier als Vollender der Propheten, so geht er doch weit über sie hinaus, indem er die hochfliegende Ewigkeitshoffnung der spätjüdischen Frommen teilt und unter Benutzung eines apokalyptisch gedeuteten Schriftzitats die über alle nationalen, zeitlichen und örtlichen Schranken hinausgehende Sonderart dessen, der da kommen soll, verdeutlicht. Er erhebt den höchsten, auf dem Boden des Monotheismus möglichen Anspruch auf den Ehrenplatz an der Seite des Herrn der Welt, auf eine allumfassende Herrschaft, die das davidische Königtum weit hinter sich läßt, und spricht damit die Gewißheit aus, daß der endgültige Sieg dem Sprecher zufallen wird. Wann das geschieht, steht bei Gott. Bei Abschluß der Fragenkette wird somit ein Anspruch erhoben, der die Autorität der Gegner Jesu weit unter sich läßt, durch Beseitigung der religiösen Prärogative Israels über den Hohen Rat das Todesurteil spricht und so den Bruch endgültig vollendet.

Die fünf Streitgespräche werden umrahmt von einem Vorbericht und einem Abschlußwort. Der Vorbericht Mk 11, 15—17 — Mt und Lk unterdrücken die kostbare Notiz Mk 11, 16 — bietet zunächst die Voraussetzung zur Vollmachtsfrage: die Provokation der Hüter des Heiligtums durch die Ausweisung des heiligen Handels und seiner

Mittel, gibt aber zugleich in dem Angriff Jesu gegen die Tempelautoritäten eine treffende Einleitung in das Ganze der Streitgespräche, die die drei ersten Interpellationen motiviert, in der vierten den Schriftgelehrten zur antikultischen Deutung des neuen großen Gebots veranlaßt und von dem im fünften Gespräch erhobenen Anspruch Jesu aus erst die volle, alles bisherige überbietende Rechtfertigung findet. Dem äußeren Sieg folgt der innere mit den Waffen des Wortes. Ob am Eingang eine — von der marcinischen Fassung dann freilich sehr unterschiedene — Einzugsgeschichte der Sammlung vorausgeschickt war, ist zweifelhaft. — Den Abschluß bilden bei Mk und Lk — Mt 23 folgt Q — zwei Sprüche, von denen der erste (= Q Mt 23, 6. 7a; Lk 11, 43) eine Warnung vor den Schriftgelehrten, der zweite ein Urteil ausspricht. Im Zusammenhang der Sammlung fällt das Gewicht nicht auf die Einzelkritik des öffentlichen Auftretens und der frommen Betätigung der Schriftgelehrten, die gewiß in bezug auf Einzelfälle auch von manchem damaligen Schriftgelehrten geteilt worden ist, sondern auf die Tatsache, daß Jesus — unter Absehen von löblichen Ausnahmen — vor den Schriftgelehrten am Zentralsitz ihrer Tätigkeit öffentlich warnt, ihnen die Führerqualität abspricht und ihnen eine um so schlimmere Strafe im Endgericht ankündigt, als die Führer als solche größere Verantwortung tragen. Die Sammlung schließt mit dem schärfsten, auf dem Boden der Religion möglichen Urteil, mit dem Blick auf das erschütternde Ende der Rabbinen im göttlichen Gericht ab. —

Überall stehen hinter den Erzählungen wirklich gehaltene Gespräche. Sie gehören zu dem Zuverlässigsten von dem, was das Evangelium überliefert. Ihre Lokalisierung im Tempel ist wahrscheinlich, ihre zeitliche Ansetzung dunkel. Die Reihenfolge ist sachlich, erst bei Mt zeitlich gemeint und in fester Verknüpfung auf einen Tag verlegt. Da der Messiasanspruch über den Gesprächen wetterleuchtet, werden sie von der Katastrophe nicht allzu weit getrennt sein.

Die Gespräche, gewiß zunächst einzeln erzählt, durch kunstvolle Führung und Aktualität der Fragen vor Veränderungen geschützt, stehen einander zeitlich, lokal und gedanklich nahe und wurden früh durch den Sammler zu einer Einheit verbunden. Nennenswerte Zusätze sind nicht erfolgt, waren auch nicht nötig, da das dritte bis fünfte Gespräch bereits grundsätzliche Bescheide liefern, das erste keinen Zusatz gestattet und das Gelegenheitswort des zweiten von Anbeginn als Maxime angesehen worden ist. Jesus, der Herr im Tempel — so hat ihn der Sammler geschaut —, ein Lehrer, der alle Lehrer abtut, in Gottes Auftrag sein Gesetz verkündet und sein Ge-

richt an den falschen Führern vollzieht, selber dereinst der Erste im Himmelreich.

Mk hat dann die Sammlung, die von der Passion nichts sagt, als Vorbereitung für den letzten Konflikt aufgefaßt, eingeordnet und mit entsprechenden Lichtern versehen, vor allem durch Einschub der Weinbergsallegorie auf die Gegner Jesu dunkle Schatten geworfen. Mt hat dann — wie bei der galiläischen Sammlung die Einheit der Gespräche zersprengend — die Gleichnisse von den unverbesserlichen jüdischen Gegnern zu einer Trilogie erweitert und innerhalb der Sammlung das abgünstige Urteil über die Volksverführer verstärkt. Mt verläßt beim Schluß der Sammlung den Mk-Faden zugunsten von Q, Lk streicht die Frage nach dem großen Gebot mit Rücksicht auf die Quelle, aus der er 10, 25—28 schöpft, bis auf einen unkenntlichen Rest zusammen. Im übrigen folgen sie bis auf kleine Kürzungen und (bei Lk paulinisierende) kleine Zusätze der Mk-Überlieferung. Inhaltlich bemerkenswert ist nur die Mitteilung eines kleinen einleitenden Gesprächs bei der Davidssohnfrage des Mt, das den Gottessohngedanken akzentuieren und die Verwerfung des Davidssohngedankens unterdrücken will, die stärkere Hervorhebung der Wirkung der Gespräche Lk 20, 26; Mt 22, 33. 34. 46, der Hinweis auf die Passion Lk 20, 20; vgl. 26 und vor allem die Eintragung der versucherischen Absicht bei Mt und Lk in die Frage nach dem großen Gebot, die Mt 22, 40 die einzige inhaltliche Bereicherung der Herrenworte der Sammlung, den Zusatz eines christlichen Schriftgelehrten, bringt. Erinnern wir uns, daß Mt in höherem Grade den Eindruck einer geschlossenen Aktion gegen Jesus hervorruft, so erkennen wir in den wenigen Änderungen der nachmarcinischen Überlieferung die Wirkung der Tatsache, daß sich der Graben zwischen Synagoge und Kirche vertieft hat und sowohl die Notwendigkeit wie die Lust, sich mit den Gegnern innerlich auseinanderzusetzen, in der Christenheit geringer geworden ist.

3. Das Streitgespräch Jesu über die Verbindlichkeit der rabbinischen Überlieferungen bei Mk.

Mk 7, 1—23, Mt 15, 1—20.

Die Frage Mk 7, 5 setzt voraus, daß die Jünger Jesu die gewohnten Mahlzeiten ohne die vorgeschriebene Übergießung der Hände mit reinem Wasser zu verrichten pflegen. Die Fragesteller richten aber ihr Augenmerk nicht auf die Reinheit der Jünger, sondern auf die formelle Grundlage der Reinheitsbestimmungen, die Überlieferungen der Ältesten. Sie wünschen von dem für die Praxis der Jünger verantwortlichen Jesus eine grundsätzliche Stellung-

nahme zu diesen Überlieferungen. In Frage steht die Lebensarbeit der Rabbinen, die zwecks Sicherstellung der Erfüllung des Gesetzes unter dem Titel der genauen Auslegung die alten Bestimmungen durch neue Vorschriften erweiterten, deren Beobachtung das wahre Kennzeichen der Extrafrommen war. Die Frage wird von Mk auf galiläische Pharisäer und schriftgelehrten Beistand aus Jerusalem zurückgeführt. Ort und Zeit des Gesprächs bleiben dunkel, seine Anknüpfung an den Sammelbericht Mk 6, 53—56 ist belanglos. Die Belehrung Mk 7, 2—4, auf heidenchristliche Leser berechnet, von Mt nicht wiederholt, ist spätere Beigabe.

Die Antwort zerfällt in I Mk 6—8; Mt 7—9; II Mk 9—13; Mt 3—6; III Mk 14 f.; Mt 10 f.; IV Mk 17—19; Mt 15—17; V Mk 20—23; Mt 18—20. Die Umstellung von II vor I bei Mt, die Unterdrückung des Szenenwechsels bei Mk (III vor dem Volk, IV im Hause) durch Mt ergeben einen glatteren, daher sekundären Text, der durch den Einsatz Mt 12—14 verwirrt wird. Das Streitgespräch ist bei Mk mit I/II beendet, die Anrede an die Menge III und die Jüngerbelehrungen IV/V sind literarische Nachträge, die sich dadurch als inhaltliche Anhänge erweisen, daß sie nicht die Frage des Streitgesprächs, sondern das Problem: »Was ist rein oder unrein?« behandeln. So gibt Mk seinen heidenchristlichen Lesern eine Belehrung über Rein und Unrein, die nach Verwerfung der jüdischen Reinheitsgebote positive Bestimmungen bietet und in einen Moralkodex über reine und unreine Herzen ausläuft, und zeigt nach der theoretischen Klarlegung 7, 1—23 die faktische Durchbrechung des jüdischen Reinheitsgedankens durch Jesus am Beispiel von der Heidin 7, 24—30. Dagegen verhandelt I/II die echt jüdische Frage nach der Verbindlichkeit der rabbinischen Überlieferung.

Antwort I stellt unter Zitation von Jes 29, 13 dem Sowohl ... als auch der Gegner das radikale Entweder ... oder entgegen: entweder Gottesgesetz oder Menschensatzung. Während die Gegner am Ernst der Gesetzeserfüllung der Jesusjünger zweifeln, weil sie die Überlieferungen nicht beobachten, meint Jesus, daß sie durch Halten von Menschensatzungen Gottes Gebot außer Kraft setzen. Der Angriff wird durch Gegenangriff abgeschlagen. — Antwort II läuft I parallel, V. 8 = V. 9, gibt ebenfalls ein Schriftzitat Ex 20, 12 (= Dt 5, 16); 21, 16 und erweist sich überlieferungsgeschichtlich als Dublette. Die Pflicht der kindlichen Fürsorge für die Eltern, im Gesetz unter Androhung der Todesstrafe eingeschärft, wird verletzt, wenn durch ein Gelübde das, was den Eltern als Unterstützung hätte dienen können, für tabu erklärt und als Opfer jedem profanen Gebrauch entzogen wird. Indem nun die Gegner auf Erfüllung

solcher Gelübde ohne Rücksicht auf die Eltern drängen, setzen sie durch die Überlieferung das Gotteswort außer Kraft. Der Beweis ist nur schlagend für einen, dem die sittliche Forderung oberste Religionspflicht ist, und dem der aller Kultgesetzgebung innewohnende Gedanke von der Kultuspflicht als der höchsten Gottespflicht ganz fern liegt. — Der von Mt geschickt hergestellte Zusammenhang von I und II ist sekundäre Kompilation. I und II sind einander ausschließende Dubletten. I darf als ursprünglicher gelten, da I radikal ist ohne alle Begründung, während sich die Beifügung von II als einem Beweise gut begreift. II erweist sich als sekundär, sofern der Gegner nicht ganz getroffen ist — die hier »getadelte Praxis geht über das in der Mischna kodifizierte Recht hinaus«, Schürer II ^{4}, 577 —, als Beispiel der Gesetzesübertretung ‚eine Versündigung gegen die Reinheit durch die Fragestellung nahe gelegt wurde und die katechismusartige Antithese von Moses und den Rabbinen hier so wenig ursprünglich sein wird wie in der Bergpredigt. Die Beziehung auf das priesterliche Opfer weist II eher nach Jerusalem als Galiläa.

So beschränkt sich die Urform des Streitgesprächs auf Mk 7, 5—8. Gegen deren Zurückführung auf Jesus besteht kein Bedenken, auch nicht von seiten des zwischen MT und LXX stehenden Textes des Zitats. Die zweite Form des Gesprächs entsteht aus dem Bedürfnis der Apologetik nach Beweis und Beispiel. Das letztere wird einer Sammlung von Antithesen (vgl. Mk 13 b) entnommen sein. Die Überlieferung hat die als Ersatz der Urform gedachte Form II zunächst neben I gestellt (Mk), dann beide zu einer geschlossenen Einheit verarbeitet (Mt). Auf der dritten Stufe ist das Interesse an der Auseinandersetzung mit dem Judentum zurückgetreten, dagegen bewegt die Heidenchristen das Problem der kultischen Reinheit. Für diese Betrachtung muß das kritische Streitgespräch durch positive Vorschriften erweitert werden. Das geschieht zunächst, unter Szenenwechsel, durch Beifügung eines Spruchs, weiterhin durch Mitteilung einer Auslegung jenes Spruchs, indem für die erste wie für die zweite Hälfte des Spruchs je eine Spruchgruppe als Erläuterung in Form esoterischer Jüngerbelehrung nachgebracht wird. So wird das Ganze ein Katechismus über Rein und Unrein (Mk). Mt übernimmt das Ganze, verschmilzt es kräftiger zu einer Einheit und begegnet in seiner ungeschickt eingefügten Einschaltung V. 12—14 dem jüdischen Vorwurf, als sei die Ablehnung der pharisäischen Praxis zu hart.

Die Debatte über Rein und Unrein hat in der außersynoptischen Überlieferung noch einen doppelten Widerhall. Die Tradition von Aboda Sara 16 b, 17 a; Tosephta Chullin 2, 24; Qohelet rabba zu 1, 8 hält die streng jüdische Linie inne, indem sie Jesus in einem Herren-

wort als Überrabbiner erscheinen läßt, und zeigt ein völliges Abirren in jüdische Kasuistik bei den Judenchristen; das Evangelienfragment Oxy V (1907) Nr. 840, das ein Streitgespräch Jesu im Tempel mit Haupt- und Zwischengespräch und besonderem Anlaß bringt, zeigt zwar formell Verwandtschaft mit der echten Überlieferung, läuft aber inhaltlich auf die Überbietung der alten kultischen Reinheit durch die neue kultische Reinheit (die Taufe als Wasser des ewigen Lebens) hinaus. Beide beweisen, daß die Streitfrage der kultischen Reinheit weiter lebendig ist und zur Produktion von Herrenworten und Streitgesprächen geführt hat.

4. Das Streitgespräch Jesu über die Ehescheidung bei Mk.

Mk. 10, 2–12; Mt. 19, 3–12.

Die Frage lautet Mk 10, 2 ganz allgemein als Frage nach dem Recht des Mannes, seine Ehe von sich aus zu lösen, dem Recht, das Dt 24, 1 als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Genauer ist es die Frage nach dem Scheidungsgrund, in der die laxe und die strenge Rabbinenschule auseinandergeht, und die hier an Jesus herangebracht wird. Die älteste Überlieferung schweigt über Zeit und Ort des Gesprächs (Mk 10, 1 ist verbindende Klammer), auch über die Fragesteller selbst (Syr Sin D a b af zu 10, 2), hebt aber ihr böses Motiv hervor, demgemäß sie die Absicht haben, Jesum mit seiner anerkannt rigorosen Auffassung vor dem Volk durch das milde Gesetz und vielleicht durch Hinweis auf seinen Verkehr mit Sünderinnen bloßzustellen.

Die Antwort zerfällt bei Mk in das Hauptgespräch 2. 5—9 und das Zwischengespräch 3. 4. Das Hauptgespräch gibt die grundsätzliche Antwort: Ehen dürfen von Menschen überhaupt nicht geschieden werden. Das Zwischengespräch fragt nach dem mosaischen Scheidungsrecht und antwortet: Bedingung der Scheidung ist Abfassung und Zustellung der Scheidungsurkunde. Der erste Satz der Hauptantwort verbindet Hauptgespräch und Zwischengespräch: Die mosaische Satzung, nur Konzession an die Herzenshärtigkeit Israels, enthält nicht die wirkliche Meinung des Gesetzes, die vielmehr in Gottes uralter Schöpfungsordnung die Eheleute zu einem Fleisch verbindet. Gegen die gegnerische Berufung auf Mose wird das überlegene Alter, mit dem nach jüdischem Denken die überlegene Würde Gal 3, 17 verbunden ist, und die natürliche Gottesordnung ins Feld geführt. Unter Beseitigung des letzten Restes von polygamischer Ehe fordert Jesus für die Gegenwart, in der nach apokalyptischer Hoffnung die Urzeit wiederkehrt, die Wiederkehr der Paradiesesordnung in un-

auflöslichen Einehen. Die grundsätzliche radikale Lösung ist freilich nur zu verwirklichen, wo die Herzenshärtigkeit überwunden ist, während für die Gegner die alte Scheidungspraxis Mk V. 5 bleiben mag. Die Schriftbehandlung ist formell konservativ, inhaltlich bedeutet sie das Mittel zur Kritik der laxen alttestamentlichen Eheauffassung und macht, indem sie von der unverbrüchlichen Gottesforderung ausgeht und tatsächlich souverän über die Schrift schaltet, den Eindruck der Echtheit.

Das Streitgespräch wird zum Kristallisationspunkt für Anhänge über das gleiche Thema. Mk gestaltet es durch Zusatz von zwei Worten an die Jünger »im Hause« zu einem Katechismus über Scheidungsfragen um. Mt erweitert ihn zu einer Unterweisung über Ehe und Ehelosigkeit überhaupt, indem er unter Unterdrückung des Zwischengesprächs die grundsätzliche Belehrung über die Unauflöslichkeit der Ehe voranstellt und den allgemeinen Satz unter Benutzung des im Zwischengespräch verwendeten Materials zunächst gegen den vom mosaischen Scheidungsgebot (sic!) her zu erhebenden Einwand sicherstellt, dann aber durch Einräumung einer Ausnahme (im Ehebruchsfalle) einschränkt. Erst die Kirche, die im Gelegenheitswort Jesu eine für alle Fälle bindende Verpflichtung erblickt, hat im Gegensatz zum jüdischen Recht, nach dem der Ehebruch mit der Scheidung nichts zu tun hat, den Ehebruchsfall in die Debatte gezogen und ihn hier wie Mt 5, 32 eingetragen. Wird aber grundsätzlich über die Ehe verhandelt, so darf die Empfehlung der Ehelosigkeit nicht fehlen, Mt 19, 10—12. Schließlich wird die Belehrung über die Ehe mit einer solchen über Kinder und Eigentum zu einer größeren sozialethischen Anweisung schon bei Mk verbunden.

Die beiden letzten Streitgespräche finden sich bei Lk nicht. Die beiden Katechismen über Rein und Unrein und über die Ehe besprechen Fragen, die dem vom hellenistischen Mysterienkult herkommenden Christen viel wichtiger sein mußten als die jüdischen Fragen vom Ährenraufen am Sabbat oder vom Davidssohn, die Lk getreulich überliefert. Es ist daher anzunehmen, daß sie in dem Lk vorliegenden Mk noch nicht vorhanden waren. In der Tat sind sie bei Mk ziemlich zusammenhangslos: sie hinken hinter der festgeschlossenen Sammlung Mk 2, 1 — 3, 6 nach, stehen im Gegensatz zur marcinischen Auffassung von der Selbstverhüllung Jesu und seinem schon 6, 14 berichteten Übertritt über die Grenze des heiligen Landes und unterbrechen die Joh 6 überlieferte natürliche Geschichtenfolge (Speisung Mk 6, 30—44 = 8, 1—10, Seefahrt 6, 45—52, Landung in Genezareth 6, 53—56, Zeichenforderung 8, 11—13) beziehungsweise die große Vorpassion 8, 27 bis 10, 45. Die älteste

Gestalt von Mk hat außer zwei auch von Q überlieferten Konflikten nur zwei Gruppen versucherischer Streitgespräche gekannt. Doch sind die beiden Gespräche, ehe Mt schrieb, in den Mk-Text eingeschoben worden.

5. Der dreifache Streitgesprächsgang des Satans mit Jesus über die Gottessohnfrage bei Q.

Mt 4, 1–11 = Lk 4, 1–13.

Der im Anhang Seite 165 abgedruckte Wiederherstellungsversuch von Q begründet sich auf radikaler Ausscheidung aller Mk-Elemente und der über die Mt und Lk gemeinsame Überlieferung überschießenden Teile sowie der für Mt und Lk charakteristischen Eigentümlichkeiten unter Bevorzugung aller semitisierenden Lesarten. Der gereinigte Text ist markiger, volkstümlicher, semitischer und ursprünglicher als Mt und Lk.

Das Streitgespräch des Satans mit Jesus gliedert sich in drei Gesprächsgänge und wird von einer kurzen Exposition und einem noch kürzeren Schluß umrahmt. Die Exposition gibt in einem einzigen Satze den Ort an — die einsame Wüste, in der die Unholde zu Hause sind —, die Person, auf die sich die Aufmerksamkeit richtet — nur den Namen ohne Titel — und die einzige Aussage über Jesu Hunger, die wegen des ersten Gesprächs notwendig war und keiner Begründung durch das technische Fasten des Mk bedarf. Der Satan wird nicht genannt, aber der aufmerksame Hörer sieht ihn am Werk, wenn es von Jesus heißt: er ward hinaufgeführt. Von unüberbietbarer Kürze ist der Schluß: und er verläßt ihn. Der Versucher gibt die Versuchungen auf.

Jedes Einzelgespräch beginnt mit einer szenischen Vorbemerkung, besteht aus einer Aufforderung des Versuchers, die nur bei der Hauptversuchung scheinbar in einen Bedingungssatz versteckt wird, und aus einer Antwort Jesu, die jedesmal aus Dt 6 und 8 ein Schriftzitat anführt. Die Verknüpfung der Gesprächsgänge ist im semitischen Original anscheinend nur durch »und« erfolgt. Bedeutsam ist lediglich die Reihenfolge. Mt gibt eine geographische Klimax (Wüste; heiligste Stätte auf Erden: mythischer Berg, von dem man alle Reiche der Welt sieht) und eine sachliche Steigerung im Ansinnen des Versuchers (nur ein Stein, der Brot werden soll, ein lebensgefährliches Wagnis, Weltherrschaft), in seiner Zudringlichkeit (einfache Forderung, biblisch begründete Forderung, Forderung der Proskynese), im Wirkungskreise des Erforderten (Hebung eines augenblicklichen Mangels, der nur Jesu Person betrifft; temporärer Erfolg vor der Menge, dauernde und umfassende Herrschaft) und

im Maße der Abweisung durch Jesus (negativ: »so etwas tut man nicht«, »das darf man nicht«; positiv: Abweisung auf Grund des Gottesgebots). Die beiden ersten Gesprächsgänge sind Vorversuchungen auf Grund der Voraussetzung der Gottessohnschaft, der dritte ist die Hauptversuchung, bei der jene Voraussetzung stillschweigend beiseite geschoben ist, und hat abschließenden Charakter, da der Versucher seinen größten Trumpf ausgespielt, die ihm allein wichtige Forderung der Proskynese gestellt hat und das feierliche Bekenntnis Jesu zum Einen Gott alle weiteren Versuchungen a limine abweist. Die beiden Vorversuchungen, untereinander durch die Forderung von Wundern, die Voraussetzung der Gottessohnschaft und die negative Form der Antwort verknüpft, bilden die Vorstufe zur Hauptversuchung. Die Reihenfolge des Lk, der die dritte Versuchung zwischen die ersten stellt, ist irrig, ihr Beweggrund bleibt unklar.

Die beiden Gesprächsgegner sind der Versucher und Jesus. Die Initiative geht vom Gegner aus und bleibt ihm bis zum Schluß. Die Charakterzeichnung Jesu erfolgt lediglich durch die Gesprächsworte. Über den Versucher geben aber auch szenische Bemerkungen Aufschluß. Sein unvermutetes Eintreffen in der Wüste, seine äußere Gewalt über Jesus (vgl. schon das geheimnisvolle ἀνήχθη), seine Fähigkeit, ihn zu entrücken, seine Macht über Himmel und Erde, seine Weltherrschaft vom mythischen Berge aus zeigen den »Gott dieser Welt«. Übermenschlich ist der Satan, die Wunder, die er anrät, der Berg, auf den er entrückt. Mythologisch ist das Grundschema der Erzählung: Der Gott dieser Welt im Streite mit einem, den der Versucher bedingungsweise als Gottessohn anredet. Indessen trägt der Partner des Satans in der Erzählung keine übermenschlichen Züge. Er trägt einen menschlichen Eigennamen, der jedesmal wiederholt wird, und sowenig ein Zweifel darüber bestehen kann, daß Jesus vom Erzähler als Gottessohn gedacht wird, wird doch diese Bezeichnung vermieden. Dem mit allen übernatürlichen Machtmitteln ausgestatteten Versucher wird ein Gottessohn gegenübergestellt, der die Macht über die Welt nicht hat noch bekommt, den hungert, und der Wunder ablehnt, dessen einzige Waffe das treffend ausgewählte Schriftzitat ist. Jesus verwirft grundsätzlich alle supranaturalen Machtmittel, über die der Satan verfügt, und erweist sich doch durch sein Wort, das zugleich Gotteswort ist, dem Satan überlegen. Der Erzähler hat das Paradoxon stark empfunden, daß dieser Gottessohn nicht so aufgetreten ist, wie man es von einem Gottessohn erwartet. Von diesem erwartet man eine über alles Menschlich-Natürliche hinausgehende Krafterweisung und Machtvollkommenheit,

ein zauberhaftes Wunderwirken, das nicht nur dem Wundertäter selbst seine Fähigkeit bestätigt (erstes Gespräch), sondern die breiteste Öffentlichkeit von seiner übernatürlichen Kraft überzeugt (zweites Gespräch). Ihm steht Gottes Macht zu Gebote, so daß er unmöglich hungern kann; er selbst ist ein Gegenstand der providentia specialissima; ja, seine Königsmacht erstreckt sich über den ganzen Kosmos, die Reihe der Engel, die ihm als Diener zur Verfügung stehen, mit einbegriffen. Sein Königssitz ist der mythische Berg, von dem man die Welt überschaut. — Diesen supranaturalen Gottessohngedanken kritisiert die Erzählung aufs schärfste, indem er auf den Teufel zurückgeführt wird. Jedes Wunder, das dem Gottessohn das Leben erleichtert oder durch ein Schaustück Anerkennung bewirkt, wird grundsätzlich abgelehnt. Der Idealismus, der über den Hunger erhaben ist, macht den übernatürlichen Eingriff der Engel, den Mt 4, 11 aus Mk 1, 13 einträgt, überflüssig. Das große Schauwunder wird als frevelhafte Herausforderung Gottes abgetan. Der Vorsehungsglaube, der gelassen den Hunger trägt, wird betätigt, der Vorsehungsglaube, der Gottes Wunder erzwingen sollte, wird verworfen. Der Wille zur Macht über die Welt ist Satansdienst. Der Gottessohn, der dies Weltkönigtum will, fällt zum Teufel ab. Mit der Anklage auf eine Verleugnung des Monotheismus gibt der Erzähler die schärfste für ihn mögliche Kritik des supranaturalen Gottessohngedankens. Nur aus gründlicher Beschäftigung kann eine so allseitige Ablehnung der gegnerischen Meinung hergeleitet werden. Die Lösung der Frage ist radikal negativ. Trotzdem läßt die Erzählung durch den Kontrast folgende Züge Jesu erkennen: die unbekümmerte Sicherheit des Gotteskinds, den ruhig zuwartenden Gottesgehorsam Jesu, und in der Ablehnung des Wunders zur Selbsthilfe, des Schauwunders und des heiligen Krieges die Herzensreinheit, dem das Wirken ein Dienst ist für viele. Sie trifft damit Züge, die nicht immer mit dieser Klarheit ausgeprägt sind.

Die Erzählung ist uns im Anfang von Q nach den einleitenden Johannessprüchen und vor den Herrenworten überliefert. Vielleicht hat unmittelbar vor ihr (nach Harnack) ein Taufbericht gestanden, in dem der Gottessohn nach Psalm 2, 7 von Gott feierlich adoptiert wurde. Dann bildete den Eingang von Q der Kontrast zwischen der dem ganzen Orient geläufigen, durch Alter, Sitte und Religion geheiligten Überlieferung von dem zu Macht und Sieg berufenen königlichen Gottessohn und der Versuchungserzählung. Was dort als Gottes Ratschluß gilt, wird hier als satanisch abgetan. Der Sohn Gottes selber ist ganz anders als jene uralte Hoffnung. Damit wird eine treffliche Einleitung geschaffen zu einem Schriftwerk, das ledig-

lich Sprüche und Reden Jesu zusammenstellt. Mt und Lk sind mit ihren Texten Zeugen, daß an der interessanten Erzählung eifrig weitergearbeitet worden ist durch Zusetzung von verdeutlichenden oder stilisierenden Bemerkungen, die — bis auf die Streichung des mythischen Berges bei Lk — den Sinn nicht verändern, aber die knappe Kraft des Ausdrucks beeinträchtigen. Erst die Einarbeitung der Versuchungserzählung des Mk in die Vorlage hat diese mit einigen ihr fremden Elementen behaftet.

Die Erzählung ist eine auf dem Boden des Neuen Testaments einzig dastehende Problemdichtung, die in plastischen Einzelfällen Gedanken gegen Gedanken stellt, das Ganze der gegnerischen Auffassung klar und ohne Verzerrung dartut und lediglich durch Entgegenstellung des neuen Gedankens für diesen eintritt. Das Neue hat sich vom Alten freigekämpft, ist aber selbst noch im Werden. In dem Augenblick, wo der Gegengedanke den Sieg gewonnen hat, geht der Satan ab. Das Absehen des Erzählers geht demnach nur auf den Gedanken. Während ein moderner Dichter den Kampf der Gedanken in einem Monologe oder in einem Dialoge von Menschen ausdrücken würde, läßt der antike Erzähler den Satan die Gegenrolle übernehmen. Woher diese Ausdrucksform?

Ihre älteste geschichtliche Vorstufe scheint mir der Götterkampf zu sein, der, zunächst wirklich als Krieg hochmythologisch gedacht, mit dem Erwachen und Steigen der geistigen Kultur durch einen Wortkrieg begleitet und schließlich ersetzt wird, so daß der Waffenkrieg zum Bild des Redekampfes wird und als Rudiment des Stils erscheint. Der Kampf wird versittlicht: gute und böse Götter stehen gegeneinander; der Monotheismus degradiert den bösen Gott zum Satan. Das feinere Empfinden erträgt es zuletzt nicht mehr, Gott selber in den Streit hineinzuziehen, an seine Stelle tritt im Waffenkampf ein Engel (Apoc. Joh 12, 7), im Wortkampf ein Prophet und auf dem Boden der jüdischen Hoffnung der Messias. Dabei werden entweder die Heroen des Mythus und der Sage Träger des Menschheitstypus (wie der Urmensch im späteren Judentum und entstehenden Christentum und Herakles in der gleichzeitigen hellenistischen Welt), oder die geschichtlichen Gestalten der religiösen Führer selbst bestehen den Redestreit mit dem Satan. Die Versuchung steht am Eingang ins tätige Leben und wird vom Satan herbeigeführt, um den religiösen Führer vom Wege seines Gottes mit Macht und List abzuschrecken. So dient die Berufsversuchung in geistigen Religionen dazu, den Beruf dessen, der die neue Religion gestiftet hat, und die Widerstände zu kennzeichnen, die sich der Durchführung des Berufs entgegenstellen. Der Zufall, der nur die

Versuchungen Zarathustras, Buddhas und Jesu überliefert hat, ist daher kein Zufall. Außer bei diesen für die antike Religionsgeschichte wichtigsten schöpferischen Persönlichkeiten sind die inneren Vorbedingungen für Versuchungserzählungen bei den größten Propheten Israels, insbesondere bei Jeremia gegeben, doch kennen sie den Satan als Gottes Widerpart noch nicht; und die Tatsache, daß jener Einsame, der das Leid seiner Seele in Hiobs Klagen ausströmt und sich in seinen Anklagen nicht gegen den Satan der Volkserzählung, sondern gegen Gott wendet, sich unter der Maske eines hochberühmten Frommen aus uralter Zeit verbirgt, ist für die sinkende Originalität der Zeit bezeichnend und läßt daher für das Spätjudentum eine originelle Versuchungserzählung nicht erwarten.

Die Versuchung Zarathustras Vendidād 19, 1—7 zeigt noch die Rudimente des Götterkampfes (das Heranrennen Ahrimans; der Dämon, der den Propheten vernichten soll; seine Verteidigung durch »haushohe Steine«; seine Absicht auf Vernichtung der bösen Welt), mischt in den geistigen Kampf zauberhaft wirkende Momente (Gesang, Gebetsformel, Bekenntniszitation, Opfer) und vermag das Versucherische nicht wirklich zu kennzeichnen (wie der zuerst ausgesandte Dämon die Vernichtung versucht, erfährt man nicht; die Formulierung der Worte Ahrimans verrät das ablehnende Urteil des Erzählers; die Antworten des Propheten überzeugen nicht), obwohl der Erzähler von schwierigen Fragen 19, 4 weiß. Das erste Zwiegespräch hat lediglich aufklärenden Charakter, der Hauptwortwechsel bringt weder eine Frage des Bösen noch eine Begründung der Ablehnung durch den Propheten. Der Inhalt der Versuchung, das Glück eines bekannten Usurpators, wird nicht aus dem prophetischen Berufe hergeleitet. Das Ganze ist noch mehr Streitgeschichte als Streitgespräch.

Viel näher verwandt mit der biblischen Überlieferung ist die buddhistische. 1. Ein ganzes Bündel von Versuchungsgeschichten stellen die Māralegenden des Mārasamyutta und Bhikkhunisamyutta (lib. IV/V des Samyuttanikāya), übersetzt von E. Windisch, Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch., XV, 4 (Leipzig 1895), 87—124, 134—148, dar. Sie treffen mit der biblischen zusammen in der Zwecksetzung der Erzählung — Rechtfertigung oder Klarlegung der angegriffenen Lehre —, in der Auffassung des Teufels, der sowohl ein zaubermächtiger, böswilliger Gott als auch ein Vertreter der alten Religion ist, im Sieg des Erlösers über den Satan durch das Wort, formell in dem dreifachen Gesprächsgang bei Buddhas eigener Versuchung 3, 4, unterscheiden sich aber von ihr nicht nur durch den vollkommen anderen

religiösen Geist, der in ihnen lebt, sondern auch durch ganz andere Probleme (zur Wunderfrage und zum Weltherrschaftsgedanken nur sehr entfernte Sachparallelen 2, 10). 2. Die Versuchungsgeschichte der Nidānakathā p. 63 trifft mit der biblischen nur in dem bei einem frommen, von einem fremdgläubigen Weltherrscher regierten Volke natürlichen Glauben zusammen, daß der Teufel die Weltherrschaft anbietet, die der Erlöser ablehnt. Indessen hat die Weltherrschaft nichts Verführerisches für den Inder, der dem Weltleben entflohen ist (Windisch S. 220 ff.), wohl aber für den Juden, der auf das Gottesreich mit lebendigem Glauben hofft. 3. Die Versuchungsgeschichte des Padhānasutta und Lalitavistara 18 (Windisch S. 1—32), in der der Götterkampf zur Veranschaulichung des geistigen Ringens benutzt wird, nimmt zwar den Anlaß beim Hunger des Buddha, doch ist der Hunger bei Buddha ein technisches Fasten, Lalitavistara 17, bei Q eine menschlich-natürliche Regung, und der Nerv der Versuchung, der Gebrauch der göttlichen Kraft zu selbstsüchtigem Wunder, fehlt. 4. Die Erzählung Lalitavistara 24 (eigentümlich verdoppelt für Anfang und Ende der Wirksamkeit Buddhas Mahāparinibbānasutta 3, Dioyāvadāna 17, nur am Ende Udāna 6) trifft formell mit der biblischen darin zusammen, daß der Böse auf Grund des neu gewonnenen Berufsbewußtseins als Buddha beziehungsweise als Gottessohn das Ziel des Erlösers vorwegnimmt, während inhaltlich der reine Gegensatz obwaltet: für den Buddha ist die Versuchung der sofortige Eingang in das Nirwāna, für Jesus eine weltweite Wirksamkeit. Dabei schildert die buddhistische Legende im voraus peinlich genau die ganze Tätigkeit des Buddha, in der biblischen Erzählung dagegen ringt Jesus noch um die Art seiner künftigen Wirksamkeit. Die erste Person des erzählenden Buddha findet sich nur im Hebr. Evangelium wieder, dessen Gesprächsgänge uns leider nicht überliefert sind. 5. Von den kleinen Zügen der Erzählung von Q findet sich der Kniefall in der Legende von Maras Bekehrung, Dioyāvadāna (Windisch S. 171, 173 f.).

Der Bericht von Q weicht von den buddhistischen Erzählungen nicht nur in den für das Judentum und für Jesus bezeichnenden Grundzügen des inneren Gehalts ab, sondern auch in den fremd anmutenden Zügen vom mythischen Berg und vom Kniefall (innerhalb der Versuchung), und in den Kleinigkeiten der Formgebung, so daß an eine Entlehnung der Momente der einen Erzählung durch die andere nicht zu denken ist. Dagegen ist ein formengeschichtlicher Zusammenhang unverkennbar: die Gestalt des Versuchers, dessen mythische Züge bei Buddhismus und Christentum zugunsten des Anwalts der alten Religion zurücktreten, ist beiden Religionen zum

Träger der Gedanken geworden, die die Religionsstifter erwogen und als teuflisch abgelehnt haben. Beide Erzählungskreise verwenden zum Teil die mythische Sprechweise des Götterkampfes, über die sie innerlich hinausgewachsen sind; die Berufsversuchung des Erlösers ist ihnen zum Ausdruck einer großartigen Gedankenauseinandersetzung zwischen alter und neuer Religion geworden. Der Götterkampf, in Israel monotheistisch, im Buddhismus atheistisch umgestaltet, wird zur Ausdrucksweise seelischen Kampfes in den Herzen der Größten der antiken Religionsgeschichte. Je stärker das gottwidrige Böse erkannt und verabscheut wird, desto gewaltiger wird die Macht des Satans gewertet: der spätere Buddhismus, die persische Religion, das Spätjudentum und das Evangelium treffen darin zusammen, ohne daß in einer dieser Religionen, etwa im persischen Ahriman, die einzige Quelle dieser Anschauung gesehen werden müßte. Je lebendiger der sittliche Ernst, desto konkreter der Kampf. Auf der höchsten Stufe der geistigen Auseinandersetzung wird das Wort ausschlaggebend. In der Ausgestaltung der Berufsversuchung zum lebendigen Streitgespräch — wieviel gelinder plätschern die buddhistischen Gespräche! — vollendet Q diese Jahrhunderte alte, über die gesamte antike Religionsgeschichte hin verbreitete Ausdrucksform.

Es ist für Q charakteristisch, daß der Partner des mit göttlicher Gewalt ausgestatteten Satans nicht nur einen Menschennamen trägt, sondern die mythischen Waffen und Kräfte, die bei den Persern und zum Teil bei den Buddhisten den Religionsstiftern zugeschrieben werden, zugunsten des Wortes Gottes grundsätzlich abgetan werden. So ergibt sich ein paradoxer Gebrauch der alten Ausdrucksform. Einst das Mittel zur Verherrlichung der Macht der Götter, dient sie nun zum Nachweis, daß der, der alle Machtmittel verschmäht, Gottes Sohn ist. Der metaphysisch-ethische Dualismus, der der Form nach das Gespräch beherrscht, wird inhaltlich überwunden durch das bestimmteste Bekenntnis zur alleinigen Anbetung Gottes. Schließlich ist der Versucher selbst innerlich ein anderer geworden, sofern er von seiner Gewalt keinerlei brutalen Gebrauch macht, wie bei Zarathustra und Buddha, sondern in dem freundlichen Zuspruch, in der lockenden Überredung, in der Handhabung des Gottesworts wie ein schriftkundiger streitgewandter Jude, ja wie der beste Vertraute Jesu erscheint. So sehr beherrschen Wort und Geist des Erzählers die ihm überlieferte Ausdrucksform.

Der Künstler, der diese meisterhafte Erzählung geschaffen hat, kennt die bewegende Gottessohnfrage, die aus Anlaß des Auftretens Jesu zwischen Juden und Judenchristen verhandelt wird, die geg-

nerische Ansicht, die klar und mit gutem Grunde dargestellt wird, vor allem Jesum selbst an den Punkten, an denen sich die Jünger gestoßen haben: im Fehlen aller Königsherrlichkeit und in der Verwerfung aller Glauben weckender Wunder. Daher ist er in Jesus selbst zu suchen. Jesu geheime Erfahrungen mit dem Satan freilich sind ebenso wirklich und geheim wie die Luthers. Seine Erzählung ist das am besten erzählte und tiefste Streitgespräch des Evangeliums.

B. Nichtversucherische Streitgespräche.

6. Der Rechtsstreit Jesu wider die Anklage auf dämonischen Ursprung seiner Heilstaten bei Q und Mk.

Mk 3, 22–30 = Mt 9, 32–34, 12, 22–32 = Lk 11, 14–23.

Die Perikope, von Mk und Q (vgl. die Rekonstruktion S. 166) überliefert, zerfällt in den Anlaß, die Anklage und die Verteidigung. Der Anlaß ist eine Aufsehen erregende Dämonenaustreibung, die Q erzählt, Mk voraussetzt. Die Anklage setzt bei Q und Mk voraus, daß Jesus Dämonen austreibt, und nennt als das Mittel des Exorzismus den Obersten der gottfeindlichen Gewalten mit seinem Schimpfnamen, bei Mk in der Verschärfung, daß Beelzebul ihn hat. Der Anlaß, aus dem unmittelbaren Eindruck der pneumatischen Höchstleistungen Jesu heraus geboren, wie die feindselige Beurteilung tragen den Stempel der Geschichte. Die Ankläger sind nicht Schriftgelehrte (Mk) oder Pharisäer (Mt), sondern einige durch die Machttat bewegte Augenzeugen (Q = Lk), die über Jesus ähnlich urteilen wie andere über den Täufer (Q Mt 11, 18 = Lk 7, 33). Die Anklage ist Volksgerede hinter Jesu Rücken, ihm aber bald — auch ohne übernatürliches Gedankenlesen (Mt und Lk) — zu Ohren gekommen.

Die Verteidigung Jesu bei Mk gliedert sich in einen Auftakt, ein Doppelgleichnis und eine Anwendung. Der Auftakt nimmt in Frageform das Thema der Gleichnisse lebhaft vorweg: der Teufel kann sich selbst nicht austreiben. Die Gleichnisse beweisen diesen Satz: die Zerstücklung eines Reiches löst dessen Bestand auf, desgleichen die einer Familie. Ein Aufruhr des Satans gegen sich bringt die Auflösung nicht nur seines Reiches, sondern seiner selbst. Dem polytheistischen Zug der Anklage, die den Obersten der Teufel von den Dämonen scheidet, setzt das Herrenwort — als Korrelat eines lebendigen Monotheismus — eine Zusammenfassung aller dämonischen Kräfte im Satan entgegen. Am Ende wird dem Hörer der Schluß zugemutet: da es mit dem Satan wahrlich nicht zu Ende ist, ist die Voraussetzung des irrigen Schlusses falsch; Jesus hat mit dem Satan nichts zu schaffen.

Mk 3, 27 fügt dieser Abweisung der Anklage eine positive Rechtfertigung bei. Das Gleichnis von »dem Gewaltigen« (von Lk allegorisierend ausgeführt) begründet mit geheimen Erfahrungen Jesu die Dämonenaustreibungen, die ohne den Sieg Jesu über den Satan nicht möglich wären, antwortet aber nicht auf die zu erwartende Frage: Wodurch machst du die Exorzismen, wenn nicht durch Beelzebul?, hat auch nicht für die Öffentlichkeit Beweiskraft, sondern wird ursprünglich, wie Lk 10, 18, eine Jüngerbelehrung sein. Die in dem Gleichnis als vollzogen vorausgesetzte Besiegung des Satans steht auch im Widerspruch mit der eben betonten Annahme einer starken einheitlichen Disziplin im Reiche des Satans. — Daß Mk 3, 28. 29 mit der Verteidigung Jesu nichts zu schaffen haben, macht ein Blick auf Q Lk 12, 10 deutlich. Bei Mk hat sich der Rechtsstreit zu einer Unterweisung über bösen und heiligen Geist ausgewachsen.

Die Verteidigung Jesu bei Q beginnt wie bei Mk mit dem Gleichnis vom gespaltenen Reich, in dem als Folge des Bürgerkriegs, passender als bei Mk, die Verwüstung genannt wird, dessen Fassung im übrigen nicht mehr herzustellen ist. Aus der Schädlichkeit der Spaltung (III) wird folgende Alternative hergeleitet: Entweder — so IV — sind im Teufelsreich innere Zwistigkeiten ausgebrochen, dann müssen alle Exorzismen — auch die der Exorzisten der Gegenseite — als Beweis für die Verwüstung des Teufelsreichs in sich gelten. Da die Gegenseite dies nicht zugeben wird, ist zu schließen, daß die Spaltungen aus einem Bürgerkrieg nicht zu beweisen sind. — Oder — so V — die Exorzismen beruhen auf einem Eingriff einer außerteuflischen Macht; sie geschehen durch Gottes Eingreifen (Q): das Satansreich ist im Zerfall, das Gottesreich wird eben jetzt Gegenwart. Jesus selbst führt durch sein Wirken den Anbruch des Gottesreichs herauf.

Der Q abschließende Spruch von der Unmöglichkeit der Neutralität, echt wegen seiner radikalen Entschiedenheit, wendet sich, wie Lk 9, 59—62, an unentschiedene Jünger, nicht, wie es der Zusammenhang fordert, an entschiedene Gegner. Warum ihn Q hier beigefügt, ist dunkel.

Im ganzen ist die Fassung von Q IV, V eine treffsichere Verteidigung, umfassender und origineller als Mk, daher der ursprünglichste Text.

Diese einzige Selbstverteidigung Jesu gegen die Verdächtigung seiner Heilstätigkeit geht mit wenig Worten, die die Exorzistentätigkeit der Gegner ruhig anerkennen, von der eigenen Person auf die große Tatsache: das Reich Gottes ist da. Der Beweis kann bei dem inkommensurablen Gebiet nicht logisch zwingend sein, aber

schlagfertig. Seine Apologie ist das Siegesbewußtsein, in dem er sich dem Gegner trotz dessen einheitlicher Machtfülle überlegen weiß.

Das Gespräch unterscheidet sich von den bisherigen Streitgesprächen in folgendem: 1. die versucherische Absicht fehlt, aber nicht die Gehässigkeit; 2. es fehlt die formelle Fragestellung; 3. der Ausgangspunkt ist ein Wort, das nicht für Jesu Ohr bestimmt ist. Dennoch liegt ein Streitgespräch vor mit einer Streitfrage und einer Lösung durch Jesus, die die Gegner nicht angenommen haben. Formell liegt ein Rechtsstreit vor in einfachster Form: Anklage und Verteidigung. Vergleicht man die oft kunstvollen Formen des Rechtsstreits bei den Propheten Israels (S. 157 f.), so ermißt man, wie wenig hier Spuren juristischer Distinktionen vorhanden sind.

7. Die Forderung des messianischen Beglaubigungswunders bei Q und Mk.

Mk 8, 11–13 = Mt 16, 1–4; Mt 12, 38–42 = Lk 11, 16, 29–32.

Die Perikope von Mk 8, 11—13 = Mt 16, 1. 2a. 4 und Q — die Zugehörigkeit zu Q wird dadurch gesichert, daß die Perikope in die feste Reihenfolge der Mt und Lk gemeinsamen Abschnitte gehört —, Mt 12, 38—42 = Lk 11, 16. 29—32 überliefert, zerfällt in eine Forderung und ihre Ablehnung.

Die Forderung geht nach der Antwort Jesu bei Q (Mt) von der bösen Endgeneration, bei Mk von den Zeitgenossen Jesu aus (so Q hernach Mt 41. 42; Lk 30. 31. 32), während Lk, beide Varianten verschmelzend, den Sinn richtig trifft, wenn er in den Zeitgenossen Jesu die böse Endgeneration sieht. Diese Gleichung vollzieht nicht nur die ausgeführte apokalyptische Eschatologie, sondern auch Jesus Mk 8, 38; 9, 19; 13, 20 c. p. Q: Mt 23, 36; vgl. Mt 11, 16 (Mt zu Q Mt 12, 43—45; Lk 17, 25). Über seine Zeitgenossen fällt Jesus das denkbar härteste Urteil: sie sind böse, wie der Böse, der die gleiche Forderung an ihn gerichtet hat, und ehebrecherisch im Sinne des alten prophetischen Urteils. Die Veranlassung zu solchem Urteil ist die Forderung eines Wunders, das Jesum beglaubigt. Was die Evangelisten über diese aus der Antwort gewonnene Veranlassung hinaus berichten, ist teils falsch (so die Einführung der Pharisäer Mk und Sadduzäer Mt und die versucherische Absicht bei allen Zeugen gegen Mt 12, 38 = Q), teils unsicher (ob Wunder vom Himmel? Schwanken über den Ort Mk 8, 10 gegen Mt 15, 39). Etwas Aufschluß über den Anlaß ist dem Zusammenhang der Perikope zu entnehmen, freilich nicht bei Q, wo sie sachlich an die Beelzebulfrage angeschlossen wird, aber bei Mk (Mt; vgl. Joh 6, 30),

der sie der zweiten Speisung angliedert. Nun folgt der Speisung nach dem ersten Bericht Mk 6, 45—52 = Mt 14, 22—33 = Joh 6, 16—21 die Überfahrt mit dem Gebet Jesu in der Einsamkeit, die mit Joh als Flucht vor den messianischen Ansprüchen der Menge zu deuten sein wird. Das Volk, aufgeregt durch das Erlebnis in der Wüste, begehrt das messianische Beglaubigungswunder. Die Form der Forderung hat nur Mt 12, 38 nach Q in direkter Rede erhalten.

Die Ablehnung bezieht sich nicht nur auf den Messiasanspruch oder auf die Fähigkeit, Wunder zu tun, sondern auf den Willen Jesu, ein Zeichen zu geben oder zu erbitten. Sie wird bei Mk lediglich durch bekräftigende Beteuerung vollzogen, nach der Jesus die Fordernden stehen läßt und sich entfernt; dagegen verweist Q (und Mt 16, 4) auf das Zeichen Jonas. Dieses besteht nicht — so der Zusatz Mt 12, 40 — in dem dreitägigen Verweilen im Bauche des Fisches, da das Verweilen des Menschensohns im Herzen der Erde kein messianisches Beglaubigungszeichen ist und die Auferweckung Jesu als himmlische Beglaubigung für die feindlich gesinnte Masse nicht in Frage kommt, sondern in der erschütternden Unheils- und Bußpredigt. Diese hat zwar bei Jona unter Heiden einer exemplarisch gottlosen Stadt, nicht aber bei Jesus Erfolg, obwohl jener hinter diesem an Würde weit zurückbleibt; daher die Niniviten beim Endgericht belastend und verurteilend gegen die böse Endgeneration auftreten werden. Das Zeichen ist demnach kein Wunder, sondern ein Wort; keine fortreißende Tat, sondern eine abschreckende Predigt; nicht Verbürgung des Heils, sondern des Unheils; nichts Dingliches, sondern die Person Jesu, der als Menschensohn Bußpredigt und Gericht vollzieht. Die herbe Ironie, die als Beglaubigungszeichen das Gericht hinstellt, an dem die Fordernden zu spät erkennen werden, daß sie mehr als einen Propheten unter sich hatten, der pessimistische Zug, der keine Besserung mehr erwartet, die grundsätzliche Ablehnung des Wunderbegehrens zur Beglaubigung atmen den Geist Jesu, während schon Mt 12, 40 ein glaubensicherndes Wunder nicht entbehren zu können glaubt. Ein zweiter Spruch bei Q Mt 12, 42 = Lk 11, 31, von Lk vorangestellt, für den unmittelbaren Zusammenhang entbehrlich, aber durch seine gleiche Struktur mit dem ersten verbunden, bringt als Belastungszeugin noch die Königin des Südens bei und gibt, außer der Bekräftigung des Verdammungsurteils, noch den Hinweis darauf, daß Jesus, wie die Prophetie, so auch die Weisheit vollendet. Die starke Hervorhebung des Eigenwertes Jesu gegenüber den bisherigen Autoritäten, den Propheten und Weisheitslehrern, läßt in ihrer unsystematischen Form den Ursprung aus der Gelegenheit des Augenblicks erkennen und

erklärt sich aus dem Wunsche, die Ablehnung des Messiaszeichens nicht als Ablehnung der Messiaswürde Jesu mißverstanden zu sehen. Das Endurteil des Gerichts vollzieht sich nach der Stellungnahme der Generation zu Jesu Wort und Person.

Der originelleren, herberen und künstlerischeren Fassung von Q gegenüber erscheint die des Mk wie eine gekürzte, dürftige Wiedergabe, die das Jonazeichen, weil unverstanden, wegließ.

Der Erfolg der Abweisung kann nur ein unheilbarer Bruch zwischen Jesus und den galiläischen Massen gewesen sein, wie denn auch Mk sie an den Schluß der galiläischen Wirksamkeit setzt und Q nach der Mt und Lk gemeinsamen Reihenfolge von größeren Gruppen nur noch die Absagen gegen die Pharisäer, Parusieworte und vielleicht einige Jüngeranweisungen folgen läßt.

Das Gespräch zeigt eine versucherische Absicht, obwohl Jesus die Forderung als Versuchung empfunden haben wird, stellt keine Frage und beabsichtigt keinen Streit. Tatsächlich aber handelt es sich um die Frage des zweiten Gesprächsganges mit dem Satan, und das Gespräch selbst führt zu einem unversöhnlichen Widerstreit der Partner.

8. Das Gespräch Jesu über die Frage nach den Bedingungen der Seligkeit bei Mk.

Mk 10, 17–27 = Mt 19, 19–26 = Lk 18, 18–27.

Mk 10 enthält einen Katechismus über Jesu Stellung zur Ehe, zu den Kindern und zum Besitz, bestehend aus Erzählungen und Sprüchen Jesu, bei denen die Jünger teils als Staffage, teils im Kontrast zu Jesus eingeflochten sind. Der Abschnitt über den Besitz knüpft an das Gespräch eines Reichen mit Jesus an. Es zerfällt in eine Exposition, zwei Gesprächsgänge (Wort des Reichen und Antwort Jesu) und eine Schlußbemerkung. Die Exposition, bei Mt und Lk dürftig, bei Mk lebendiger die Überschwänglichkeit des Fragestellers malend, läßt in ihrer ältesten Form den Hörer in Unwissenheit über die Person des Interpellanten (Mt macht ihn zu einem Jüngling, Lk zu einem Obersten), über Ort (Mk: vor dem Hause der Ehescheidungsfrage) und Zeit. Die Frage des ersten Gesprächsgangs ist die nach den Bedingungen für die Erwerbung des ewigen Lebens, die nach dem Inhalt des verpflichtenden Gotteswillens, eschatologisch und praktisch gefaßt. Sie wird in lauterer Absicht an die hervorragende Autorität Jesu herangebracht. Daher die Anrede »Guter Lehrer«, die, wenn mehr als eine Höflichkeitsfloskel, bei Jesus im Unterschied von anderen Lehrern, gute Lehre und gute Tat vereinigt sieht. Die Antwort Jesu kritisiert zunächst die Anrede, in-

dem sie das Prädikat »gut« Gott ausschließlich vorbehält, da gut nur ist, wer in gewissenhafter Treue bis zum Ende bewährt ist (Mt 25, 21. 23 = Lk 19, 17), eine Kritik, die Mt vergebens halb wegkorrigiert hat. Die Antwort erinnert an die dem Fragesteller bekannten Gebote, von denen die der zweiten Tafel ganz, wenn auch verkürzt (Mk), oder teilweise (Lk und Mt) genannt werden, fordert also, unter Absehen von Extraleistungen, nur die Erfüllung der alten schlichten Gebote über den Verkehr von Mensch zu Mensch. Der zweite Gesprächsgang wird von dem Interpellanten mit einer Feststellung eröffnet, die zeigt, wie ihm die überlieferte Religion zu eng geworden ist und der Bescheid Jesu nicht genügt. Der in dem Worte liegenden Bitte um Anweisung einer Extraleistung entspricht die Antwort Jesu, die formell die Forderung der Nachfolge Jesu mit der von dieser Hauptforderung vorausgesetzten Nebenforderung der Trennung vom Besitz als einen Zusatz zum Gesetz zufügt. Somit ist eine doppelte Sittlichkeit gefordert, die des Zehngebotegesetzes für die Allgemeinheit, darüber hinaus die der Nachfolge unter Verzicht auf Besitz für die Jüngerschaft. In dem übernommenen Schema der doppelten Sittlichkeit, das den von Jesus selbst bekämpften Gedanken der Extrafrömmigkeit voraussetzt, kündigt sich die Verschiedenheit der allgemeinen Norm von einer bestimmten Berufsverpflichtung an. Das Wort ist Gelegenheitswort, sofern es die Forderung individuell stellt, deren Erfüllung Jesus nicht von jedem und zunächst auch nicht von dem Reichen erwartet, und die Lage Jesu kurz vor der Entscheidung in Jerusalem bei höchster Gefahr nur den Anschluß ganz entschlossener Jünger gestattet. Schließlich deckt sich im Sinne Jesu die erste und zweite Forderung, nur daß das uralte Gesetz nun ganz persönlich gefaßt wird. Die Persönlichkeit Jesu in ihrer Ergriffenheit vom Ernst der entscheidenden Stunde verlebendigt und verinnerlicht das Gesetz zum persönlichen Gehorsam gegen ihn selber. Die Schlußbemerkung berichtet die negative Wirkung des Bescheides.

Das beigefügte Gespräch mit den Jüngern gibt Gelegenheit, die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der Seligkeit der Reichen auszusprechen, und führt weiter zu der Frage nach der Möglichkeit überhaupt, die, von den Jüngern aufgeworfen, durch ein Herrenwort mit dem Hinweis auf Gottes allmächtige Gnade beantwortet wird. Das Jüngergespräch wendet sich von dem Einzelfall des Reichen und der Reichen wieder zu der Frage des Gesamtgesprächs nach den Bedingungen der Seligkeit zu und bildet so mit jenem Gespräch eine Einheit.

Das Gesamtgespräch, die umfangreichste und geschlossenste Gesprächsüberlieferung der Synopse, steht in seiner Eigenart für sich.

Mit den Streitgesprächen verbindet es die Frageform am Anfang und der bleibende Widerspruch zwischen den Partnern. Eigentümlich ist der Aufbau des Gesamtgesprächs in Hauptgespräch und Nachgespräch und des Hauptgesprächs, sofern dieselbe Frage eine allgemeine und eine persönliche Antwort empfängt. Das Acumen ist wie bei Q Mt 8, 19—22 = Lk 9, 57—62 der erschütternde Eindruck von dem Bruch, den die Nachfolge Jesu mit sich führt.

Das Gesamtgespräch wird in der weiteren Überlieferung lediglich zu einem wichtigen Stück der Unterweisung über die Stellung des Christen zum Eigentum, der auch die Anfügung von Mk 10, 28 ff. dient. Das Fragment des Hebräerevangeliums, das im ganzen unter Streichung der dogmatisch anstößigen Stelle vom »guten Meister« und gelegentlicher derb-volkstümlicher Ausmalung die marcinische Überlieferung bestätigt, zeigt seinen sekundären Charakter darin, daß es — außer der üblichen Verschlechterung des Urteils über den Gegner Jesu — die Verschiebung des Grundgedankens von der Seligkeitsfrage zur Eigentumsfrage im Rahmen der Perikope selbst vollzieht. Diese Tendenz würde uns vermutlich noch deutlicher werden, wenn die voraufgehende Erzählung, die gleichfalls von einem Reichen handelt, erhalten wäre.

Das Gespräch Jesu mit Johannes über die Person des »Kommenden« bei Q.

Mt 11, 2—6 = Lk 7, 18—23.

Das Gespräch gliedert sich in Exposition, Frage und Antwort. Die Exposition von Mt und Lk verrät sich durch ihr Auseinandergehen als Zutat, ebenso die von Lk zwischen Frage und Antwort eingeschobene Zwischenbemerkung. Sicher ist nur die Nachricht, daß Johannes Jünger mit einer Frage an Jesus sendet. Die Frage ist in Form einer Alternative gestaltet. Die Frage ist nicht die apokalyptische, ob oder wann der »Kommende« kommt, sondern die persönliche, ob es Jesus ist. Johannes beurteilt Jesum nach dem fertigen Bilde, das er vom »Kommenden« hat (Q Mt 3, 11 = Lk 3, 16), und ist im Zweifel, ob Jesus diesem Bilde entspricht. Ob die Anfrage aus nachträglichem Zweifel oder aufkeimendem Glauben erhoben wird, ist von der Perikope aus nicht zu entscheiden. Der »Kommende« ist eine das Geheimnis andeutende und verhüllende verkürzte Redeweise der Apokalyptik, die in den Herrenworten vom Kommen des Menschensohns widerklingt, und von Joh 3, 31 (vgl. 4, 25) richtig gedeutet wird. Der »Kommende« ist nicht eine interimistische Gestalt, wie etwa Elia redivivus, sondern der entscheidende Bote Gottes. Der Ausdruck entspricht trefflich der anti-

nationalistischen, stark eschatologischen Haltung des Täufers. Die Veranlassung zur Frage ist die Dissonanz zwischen dem starken Eindruck von der Tätigkeit Jesu und dem Fehlen charakteristischer Züge der johanneischen Erwartung bei Jesus.

Die Antwort zerfällt in eine einleitende Vorbemerkung an die Johannesjünger, in ein Heilslied und eine Schlußbemerkung. Das Heilslied ist ein ebenmäßig gebauter Dreizeiler, der im semitischen Original die Zeile aus je zwei Halbzeilen zu je zwei Hebungen bestand. Jede Halbzeile enthält nur ein Substantiv und ein Verb. Nach Analogie der hier widerklingenden Sprüche Jes 6, 10; 29, 18; 35, 5; 42, 18. 19; 43, 8; 61, 1 zu urteilen, sind Blinde (Mt 15, 14 = Lk 6, 39; Mt 23, 16. 17. 19. 24. 26; Mk 4, 12 c. p.), Taube (Mk 4, 12 c. p.), Tote (Q Mt 8, 22 = Lk 9, 60; Lk 15, 24. 32) und Arme (Q Mt 5, 3 = Lk 6, 20) verschiedene Ausdrücke für die gleiche Heillosigkeit, doch widerstreben Lahme und vor allem Aussätzige jeder metaphorischen Deutung. Die schon von Mt und Lk befürwortete wörtliche Auffassung scheitert an der Tatsache, daß die einzige von Mt 9, 18—26 gemeinte Totenerweckung nach der ältesten Fassung in aller Stille geschah (Mk 5, 40—43), und daß bei ihr die Haupttätigkeit Jesu, die Evangeliumsverkündigung, so nachhinkt, daß deren Weglassung bei Clem. Alex., Tatian, Syr. sin, Afric. begreiflich wird. Der Überlieferung am besten gerecht wird die Vermutung, daß die ersten beiden Zeilen die Heilstaten, die dritte (vielleicht unter Umstellung der Glieder nach Syr. cur. Sod I α 050 i zu Mt und Syr. sin [cur] Sod I α 133 zu Lk) die Erweckung der toten Geister durch das Heilswort kennzeichnen will. Das Lied stammt nicht von Jesus selbst, dem die Dämonenaustreibungen als die bezeichnendsten Heilstaten erscheinen — dem lukanischen Zusatz laufen sie von selbst in die Feder! —, sondern ist Zitat eines bekannten Heilsliedes der messianischen Hoffnung. Hat sich Johannes, wie die Unheilspropheten vor ihm, gewiß gegen die in solchen Liedern lebendige Heilserwartung mit allem Bußernst gewendet, so zeigt Jesus durch einfache Übernahme eines solch anstößigen Liedes, wie stark er den Gegensatz seiner Art zu der des Täufers empfindet. Der Gewalthaber der Endzeit, der im Feuer des Gerichts einherfahren sollte — ein Sänger der Heilszeit mit einem überschwänglichen Lied vom seligen Heil auf den Lippen: das mußte ein unüberwindlicher Anstoß für Johannes sein. Die Absicht, mit der Jesus das Heilslied zitiert, wird auch durch die Umrahmung deutlich, in die das Lied gestellt wird: im Eingang werden die Abgesandten des Täufers zu Augen- und Ohrenzeugen aufgerufen, daß die »kommende« Zeit, die jetzt Gegenwart wird, Heilszeit ist. Am Schluß warnt Jesus den Täufer auf

Grund seiner hier durchschimmernden Vertrauensstellung vor dem Anstoß an dem Heilsgedanken, der zugleich ein Anstoß an dem Heiland persönlich ist. Verschwiegen wird absichtlich die unmittelbare Antwort auf die Frage, ob Jesus der »Kommende« ist. Das runde »Ja« bleibt aus. Das Werk soll für den Meister sprechen. Er ist nicht der »Kommende«, den Johannes erwartet, aber der, den Gott zur Erfüllung der alten Heilshoffnung ausersehen hat. Ist der Anstoß an der Heilszeit ein Anstoß an Jesu Person, so ist Jesus selbst der Mittelpunkt der Heilszeit. Das Gespräch, das einzige Streitgespräch, von dem der Name des Fragestellers aufbewahrt ist, behandelt die Frage aller Fragen, die nach der Person Jesu. Der Fragesteller steht Jesu von vornherein kritisch gegenüber. Die unausgesprochene Mahnung: »Fahre darein mit der Feuertaufe« würde Jesus als satanische Versuchung beurteilt haben. Der Gegensatz der beiden Partner, von Anfang an vorhanden, wird von Jesus bewußt bis in die Tiefen klargestellt und bleibt als dauernde Differenz über die wichtigsten Fragen vom Heil und vom Heiland! Das Gespräch gehört daher zu den wirklichen Streitgesprächen, auch wenn es keinen versucherischen Charakter trägt.

Für die wesentliche Echtheit des Gesprächs spricht das Fehlen der marcinischen Charakterisierung des Täufers als Vorläufers Christi, der Anerkennung Jesu als des Messias durch Johannes und der üblichen Messiastitel der christlichen Gemeinde, die Anwendung eines nichtbiblischen Zitats im Herrenwort (vgl. Q Mt 23, 34—39 mit Lk 11, 49—51; 13, 34 f.), das gewollte Zurücktreten der Person Jesu hinter dem Heile selber, das ungewollte Hervorleuchten des messianischen Selbstbewußtseins und die klassische Skizzierung des Gegensatzes beider Männer zueinander.

Die Streitgespräche von Q (5. 6. 7. 9) behandeln sämtlich die Messiasfrage in persönlicher Zuspitzung auf Jesus. In 5 und 7 wird das gemeinjüdische, hier das täuferische Christusbild zurückgewiesen, in 6 die dem Messiasgedanken entgegengesetzte Lösung — Herleitung der Heilandskräfte vom Obersten der Teufel — abgelehnt. Jesus steht nach innerer Art wie Wort und Tat im unlöslichen Gegensatz zur Messiasüberlieferung, aber die Messianität Jesu selber steht als stillschweigende Voraussetzung, als Geheimnis, das er nicht in die öffentliche Debatte ziehen läßt, und das doch überall durchschimmert, hinter Wort und Tat Jesu.

Das Streitgespräch mit Johannes ist bei Q mit anderen Johannesüberlieferungen verbunden und dient mit ihnen der apologetisch-polemischen Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit den Johanneskreisen.

II. Ergebnisse.

A. Die Stufen der Entwicklung des Streitgesprächs von Jesus bis zum synoptischen Evangelium.

1. Das Urgespräch.

Im Anfang war das Wort. Immer wieder hat uns unsere Untersuchung an die naturgemäße Quelle der Streitgespräche zurückgeführt: an die Unterredung von Mund zu Mund. Ein Urgespräch ist der Ausgangspunkt einer vielgestaltigen Entwicklung, die schließlich die Streitgespräche so geformt hat, wie wir sie jetzt bei den Synoptikern lesen.

a) Was können wir über das Maß der Glaubwürdigkeit der Überlieferung und so über die Urgespräche Jesu mit seinen Zeitgenossen, mit denen er Streitgespräche geführt hat, noch ermitteln? Einige allgemeine Erwägungen mögen voranstehen.

Von vornherein ist klar, daß alle Vermutungen, die hierbei zu wagen sind, mit einer gewissen Unsicherheit behaftet bleiben. Das Urgespräch ist in einer Sprache geführt worden, die die Überlieferung nur in Bruchstücken erhalten hat, so daß auf die Sicherung des aramäischen Wortlauts verzichtet werden muß. Auch ist es sicher weder amtlich protokolliert noch am Gesprächsorte privatim nachgeschrieben worden. Die letztere Annahme verkennt den unliterarischen Charakter Jesu und der ersten Jünger; die erstere, die höchstens in bezug auf die letzten Gespräche Jesu mit den Abgesandten des Hohen Rats im Tempel in Frage kommen könnte, scheitert an dem vorliegenden Tatbestand: Gespräche, bei denen die Gelehrten von Jerusalem so schlecht abschnitten, werden sie gewiß nicht protokollarisch aufgenommen haben. Auch muß daran erinnert werden, daß wir lediglich auf die Erzählungen der einen Partei angewiesen sind, die ihre Überlieferung zum Ruhm ihres Herrn erzählt hat.

Indessen die genannten Unsicherheiten erfahren auch ihrerseits eine gewisse Einschränkung. Ist auch die Überlieferung in das Gewand hellenistischer Sprache gehüllt, so bleiben doch Sprache und Stil, Gedanken und Ausdrucksform, die erzählenden Menschen wie

die berichteten Tatsachen jüdisch. So bleibt unter der griechischen Hülle allenthalben die echt jüdische Art. Der Mangel baldiger Nachschrift wird zum guten Teil wieder ausgeglichen durch die Zuverlässigkeit eines frischen, unverbildeten Gedächtnisses, das der literarischen papiernen Nachhilfe entbehren kann, wie wir es bei den ersten Jesusjüngern voraussetzen dürfen. Und an Stelle aktenmäßiger Genauigkeit tritt die Zuverlässigkeit, die aus der Scheu vor dem als unbedingt bindend verehrten Herrenwort geboren ist. Gerade das ungeheuere Interesse, das das alte palestinensische Judenchristentum auf die Streitgespräche verwendet hat, hat konservierend gewirkt, wenn es sie auch im einzelnen umgebildet und erweitert hat.

Literarkritisch angesehen, steht die Überlieferung der Streitgespräche günstiger da als die vieler anderer evangelischer Stoffe. Das Evangelium Lk, das sich am weitesten von der alten jüdischen Grundlage zum hellenistischen Heilandsgedanken entfernt, hat in seinem Sondergut nur Nachtriebe der Streitgespräche. Im Sondergut des Mt finden sich nur interessante Fortbildungen und Ersatzstücke der Streitgespräche. Die gesamte Überlieferung ist also nicht später nachweisbar als das älteste erhaltene Evangelium. Man erinnere sich, wie wenige von den Gleichnissen Jesu auf Mk und Q zurückgeführt werden können; dann erkennt man, daß wir die Streitgespräche literarkritisch in ziemlich hohes Alter der Überlieferung hinein verfolgen können. Nun sind wir aber hier sogar in der seltenen Lage, mit vielen Perikopen quellenkritisch über Mk hinauszukommen. Von den 17 besprochenen Gesprächen sind zwei infolge ihrer Überlieferung durch Q älter als Mk (die Gespräche des Satans und des Täufers Johannes); zwei weitere haben durch ihre doppelte Tradition bei Q und Mk eine besonders glänzende Bezeugung (Jesu Rechtsstreit und die Forderung des messianischen Wunders). Je fünf sind in einer galiläischen und jerusalemischen Streitgesprächssammlung vereinigt, die Mk bereits vorfand und verwertete. Die drei noch übrigen Gespräche endlich erweisen sich als das Urgestein, auf dem sich spätere Schichten ablagern: so wird das Streitgespräch über die Überlieferungen der Ältesten zum Fundament für eine Belehrung über Rein und Unrein, das über die Ehescheidung zum Anlaß eines Katechismus über die Ehe, das über die Seligkeitsfrage zur Grundlage einer Zusammenstellung über die Stellung Jesu zum Besitz. Alle diese Beobachtungen begründen ein günstiges Vorurteil in betreff der relativen Zuverlässigkeit der in Frage kommenden Überlieferungen.

Indessen sind es andere Gründe, die zur Bejahung der Frage führen, ob die überlieferten Streitgespräche auf wirkliche Gespräche

Jesu zurückgehen. Als Kern der Streitgesprächsperikopen erweist sich immer Frage und Antwort, überhaupt das, was die Überlieferung den beiden Gegenspielern in den Mund legt. Wort und Gegenwort sind nicht nur Zielpunkt, sondern auch Grundlage der ganzen Überlieferung. Sie erwecken auch immer wieder den Eindruck, daß hier wirklich gehaltene Gespräche Jesu und seiner Zeitgenossen zugrunde liegen.

Es ist zunächst die sachliche Problemstellung, die der zeitgenössischen spätjüdischen Religion strengster, vom Hellenismus unberührt gebliebener Observanz entspricht. Einmal sind es die Fragen der Gesetzesbeobachtung, die die Gemüter beschäftigen. So die echt rabbinischen Fragestellungen über die Einzelfragen der Sabbatruhe und der Ehescheidung oder über die grundsätzlichen Erörterungen in bezug auf die Gültigkeit der Überlieferung der Ältesten und die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes in einem großen Gebot. Im Unterschied zu der exklusiven Haltung des Judentums, das sich nach den Katastrophen des Volkstums ganz auf sich selbst und sein Gesetz zurückgezogen hat, fehlt in den Fragestellungen noch der Zug kleinlicher Haarspalterei: die Verengung des Geistes, die erst eine Folge der völligen Absonderung des Christentums war, ist noch nicht zur Vollendung gekommen. Im engen Zusammenhange mit dieser ausgeprägten Gesetzlichkeit steht die strenge Vergeltungstheorie, die bei der Heilung des Paralytischen die Frage nach der Sündenvergebung stellt: sie tritt uns als quälendes Problem jener Zeit ebenso in den Fragen des vierten Esra wie des Paulus entgegen und bleibt das Fundament jeder in erster Linie durch das Gesetz bestimmten Frömmigkeit. Aus demselben Frömmigkeitszuge entspringt das Problem von dem Verkehr des Frommen mit dem Feinde Gottes, der hier in dem echt jüdischen Gewande des römischen Zollpächters hebräischer Abstammung erscheint.

Die zweite Problemgruppe bezieht sich auf die durch die apokalyptische Hoffnung angeregten Fragen. Deshalb kleidet der Reiche die an sich der Religion überhaupt zugrunde liegende Seligkeitsfrage in die echt spätjüdische nach den guten Taten, mit denen man sich das ewige Leben erwirbt. Eben gerade die Verbindung der guten Tat — die hellenistisch gefärbte Frömmigkeit der Zeit fragt vielmehr nach der Erkenntnis, die die Seligkeit vermittelt — mit der Hoffnung auf das ewige Leben zeigt die beiden Brennpunkte des religiösen Lebens im zeitgenössischen Judentum: das Gesetz und die Apokalyptik. So wird die Frage nach dem Wie der Auferstehung verhandelt, aufgeworfen von den selbst außerhalb der apokalyptischen Hoffnung verbliebenen Gliedern der alten Tempelaristokratie,

die sich unter geschickter Benutzung der rabbinischen Methode über die Volksfrömmigkeit lustig machen. Indessen tritt bei den strengen Richtungen des Judentums, zu denen auch die Johannesleute in diesem Sinn gehören, auch der Gebrauch des Privatfastens in den Dienst dieser Hoffnung, die man durch Bußernst näher zu zwingen hofft. Das Problem der Zahlung der Kaisersteuer bekommt erst dadurch seinen blutigen Ernst, daß der heilige Krieg gegen die Feinde des Gottesvolks das gewaltsamste Mittel ist, die große Endhoffnung zu verwirklichen. Die Frage, wer der »Kommende« ist, bewegt die aufgeregte Zeit. Man schaut nach dem Himmel oder sonst wohin, um ein gottgesandtes Zeichen zu entdecken, das den »Kommenden« beglaubigt. Es ist die große, von den apokalyptischen Schriften genährte Hoffnung, die sich in allen diesen Fragen spiegelt, eine Hoffnung, die vom Judentum nach seinen Katastrophen ebenso gründlich ausgeschieden worden ist wie die urchristlichen Gemeinden, in denen jene Hoffnung weiterlebte.

Indessen handelt es sich nicht nur um die sachlichen Fragen, die im natürlichen Lauf der Entwicklung des Spätjudentums ihrer Lösung entgegengeführt werden, sondern um die Stellungnahme zu dem Wirken und der Person Jesu. Dieses persönliche Moment tritt am meisten zurück in den Gesprächen über das allererste Gebot (in der marcinischen Fassung) und über die Seligkeitsfrage. In beiden Fällen bildet die Voraussetzung der Anfrage der Eindruck, daß Jesus so gut oder noch besser als die Rabbinen große religiöse Fragen zu beantworten versteht. Es bedarf in jenem Falle nicht der Vorbemerkung des christlichen Erzählers, die solchen Eindruck feststellt Mk 12, 28, und in diesem nicht der durch die nachfolgende Kritik Jesu als sicher echt erwiesenen Anrede an den »guten Meister« Mk 10, 17; schon die einfache geschichtliche Erwägung, daß Jesus infolge Mangels der gelehrten rabbinischen Bildung und der Gewißheit göttlicher Berufung anders sich gab und lehrte wie die Schriftgelehrten Mk 2, 22, führt zum Schlusse, daß es sich nicht einfach von selbst verstand, ihn mit Streitfragen anzugehen. Vielmehr hatte die Persönlichkeit Jesu vorher schon kräftig auf den Interpellanten eingewirkt — sei es anziehend, wie in jenen beiden Fällen, sei es Anstoß erregend, wie zumeist. Was die Zeitgenossen Jesu an diesem ungelehrten Lehrer anzog, darüber schweigt unsere Überlieferung im großen und ganzen, da hier dem christlichen Erzähler selbstverständlich kein Problem vorliegt. Immerhin gibt das Lob Jesu aus Feindesmund, das Mk 12, 14 als captatio benevolentiae eingeführt wird, ein prachtvolles Zeugnis für die unbeirrte Wahrhaftigkeit Jesu, und die Anrede des Reichen, in dem Vollsinn genommen, den Jesus

dem Worte »gut« gibt, vervollständigt das Bild: Jesus der wahrhaftige und gute Lehrer von Gottes Weg! Vor allem aber kommen die Anstöße zum Wort, mit denen sich Jesus Feinde gemacht hat. Nur in zwei Fällen ist es eine Unterlassung, für die Jesus verantwortlich gemacht wird: die Jesusleute beteiligen sich nicht an dem das Himmelreich herbeizwingende Privatfasten und beobachteten die rabbinischen Reinigungsvorschriften nicht. Beide Male steht nicht das Gesetz, sondern seine damalige Auslegung in Frage; nicht Jesu Praxis, sondern die seiner Jünger. Da es sich nicht um eine zweifelsfreie Gesetzesübertretung handelt, wiegen diese beiden Fälle verhältnismäßig am leichtesten. Dabei wird der zweite Fall grundsätzlicher gefaßt als der erste, sofern dort die Gegner nach der Fastenpraxis fragen, deren Unterlassung festgestellt ist, während hier nicht die Reinigungsbräuche in Erwägung gestellt werden, sondern die grundsätzliche Frage nach der Verbindlichkeit der Überlieferungen der Ältesten aufgeworfen wird. Das Nachdenken der Gegenseite über die Praxis der Jesusleute ist also bereits in das Stadium der Konsequenzmacherei getreten: die Unterlassung des Händewaschens wird argwöhnisch als Demonstration gegen die rabbinische Überlieferung überhaupt angesehen. — Weiter sind es bestimmte einzelne Taten, die auf der anderen Seite Ärgernis geben. Unter ihnen befindet sich nur noch ein Anstoß, der, wie die beiden vorhin genannten, auf eine Tat der Jesusjünger zurückgeht: das Ährenraufen am Sabbat, das unter Jesu Augen geschieht. Auch hierbei steht, streng genommen, nicht das Mosesgebot, sondern seine damals moderne Auslegung in Frage; indessen ist für das Urteil der Gegner diese Unterscheidung belanglos, da die Auslegung — anders wie bei den ausdrücklich auf die rabbinische Überlieferung zurückgeführten Fällen — mit der ganzen Autorität des Zehngebotegesetzes selbst umkleidet ist. Demgemäß lautet das Urteil der Gegner: οὐκ ἔξεστιν. — Im übrigen sind es Taten Jesu selbst, die die Interpellation hervorrufen: so die Verkündigung der Sündenvergebung an einen von Gott gezeichneten Kranken, der unbefangene Verkehr Jesu mit Gottes Feinden, der Eingriff Jesu in die Rechte der Tempelpolizei bei der Ausweisung der Krämer aus dem Heiligtum. In allen drei Fällen eifern sie für die Heiligkeit Gottes, dessen strenge Gerechtigkeit durch Jesu Laxheit gelästert wird, des Gottesvolks, das sich mit Gottes Feinden nicht verunreinigen darf, und des Gotteshauses, dessen gottgeordneter Opferkult nun einmal ohne das heilige Geld und die heiligen Tiere unmöglich wird. Im ersten und im dritten dieser Fälle spitzt sich die Frage bereits auf das Persönliche zu, auf die Frage nach dem Rechte Jesu, so zu handeln. — Damit werden wir

weitergeführt zu der letzten Gruppe von Fällen, bei denen sich der Anstoß der Gegner nicht bloß auf diese oder jene Tat Jesu, sondern auf sein Wirken als Ganzes und damit auf den Kern seiner Person bezieht. Der Gegensatz wird so von vornherein grundsätzlich und persönlich. Entweder ist es ein grundsätzlicher Mangel, der von den Zeitgenossen bei Jesus unter Mißbilligung festgestellt wird. So fehlt der großen Menge der Zeitgenossen bei Jesus das Beglaubigungswunder, das seine besondere göttliche Sendung außer Zweifel setzen könnte, wie ja denn auch der Satan in seinem Streitgespräch mit Jesus diesen Anstoß geltend macht. In bezeichnendem Gegensatz vermißt Johannes der Täufer dagegen an dem Gesamtwirken Jesu den herben Bußernst der prophetischen Gerichtspredigt. In der Versuchungsgeschichte liegt ferner dem letzten Gesprächsgange der Vorwurf zugrunde, Jesus lasse die national-politischen Züge des erhofften Gottessohns vermissen. In all diesen Fällen ist es eine vorgefaßte Meinung, die, von einem dem Gläubigen feststehenden Zukunftsbilde aus, die Stellungnahme Jesu im ganzen kritisiert. Von überlieferten Messiasgedanken aus, die unter sich keineswegs einhellig sind, wird — mehr oder weniger offen — die Frage an Jesus gerichtet: Bist du der »Kommende«? mit dem Ergebnis, daß er es nicht ist. — Im anderen Falle steht das unter Kritik, was positiv den Inhalt von Jesu Wirken ausmacht: Heilandswort und Heilandstat. Verschwiegen, daher vielleicht bei der Fragestellung noch nicht zum Bewußtsein gekommen, steht diese Ablehnung der ganzen Heilandsart Jesu bei verschiedenen Gesprächen im Hintergrund. Klar ist sie bei der Anklage auf dämonischen Ursprung der Heilstaten Jesu. Ist sie auch wahrscheinlich aus Anlaß einer bestimmten Krankenheilung erhoben worden, so bleibt doch der Rechtsstreit Jesu wider diese Anklage von dem Anlaß unabhängig. Das gesamte pneumatische Wirken Jesu wird tatsächlich anerkannt, doch grundsätzlich auf die schärfste Weise, die möglich ist, verurteilt. Damit sind Person und Werk Jesu abgetan. — Trotzdem ist noch eine letzte Steigerung des Gegensatzes möglich, die nämlich, daß der Gegner schon vor Beginn des Streitgesprächs mit Jesus, innerlich vollkommen fertig, das Gespräch nur zu dem Zwecke sucht, Jesus persönlich zu verunglimpfen. Das Wort hat dann nicht mehr die Aufgabe, eine Frage zu klären, sondern die böse Absicht geschickt zu verhüllen und den verhaßten Gegner in eine Falle zu locken. Alle sachlichen Gegengründe gegen die verhaßte Person sind in dem Wunsche untergegangen, das persönliche Ansehen des Gegners im Laufe des Gesprächs zu vernichten. Die beiden klassischen Beispiele von Gesprächen dieser Art sind die Fragen nach der Kaiser-

steuer und der Auferstehung. In diesem Falle wollen die Sadduzäer Jesum lächerlich machen durch Konsequenzmacherei. In jenem zielen die eigentlichen Gegner Jesu auf eine gründliche Diskreditierung. Beide Fragen scheinen rein sachlich zu sein, aber die Aufwerfung beider Probleme, so rege sie das zeitgenössische Judentum behandelt, dient tatsächlich nur dem Angriff auf die Person Jesu.

Diese persönlichen Momente, in denen sich die Wirkung Jesu auf die, die mit ihm Gespräche führen, ausdrückt, geben nun wertvolle Hinweise auf die Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung, daß hier Gespräche Jesu mit seinen Zeitgenossen wiedergegeben sind. Mehrere allgemeine Erwägungen treffen hier zusammen: 1. Alle Gespräche lassen einen starken Eindruck von Jesu Persönlichkeit erkennen. Überall wird er als ein Lehrer von besonderer Art angegangen; selbst die Fragestellungen, in denen ihm eine Falle gestellt wird, setzen die Anerkennung Jesu als eines besonderen Lehrers voraus. Und zwar wird er nicht als Lehrer der Jüngergemeinde, sondern des Volksganzen wie der ihm mehr oder minder kritisch gegenüberstehenden Kreise angesprochen. Alle diese Züge sind aus dem Glauben des Urchristentums an den erhöhten Kyrios nicht herzuleiten, erwecken daher den Eindruck des Ursprünglichen. 2. Die Messiasfrage, auf deren positive Lösung dem ältesten Christentum alles ankam, wird in den Streitgesprächen in bezug auf Jesus mehrfach originell erörtert. Nur in der Anfrage des Johannes heißt es geradezu: Bist du der »Kommende«? Indessen ein Blick auf die Auffassung des vierten Evangeliums vom Täufer lehrt, daß die schließliche Ablehnung der Messianität Jesu durch den Täufer, wie sie die Johannesfrage ahnen läßt, von der späteren Gemeinde in ihr Gegenteil verkehrt worden ist. Eben darum darf die unsichere Frage als wahrscheinlich echt gelten. In diesem wie in allen anderen Gesprächen, die die Messianität Jesu irgendwie betrefffen, wird diese von irgendeiner anderen Messiasdogmatik aus angegriffen, jedoch steht niemals ein ausgesprochener Messiasanspruch Jesu zur Debatte — wie er bei dem Ursprung aus der Gemeindeüberlieferung nahe läge —, sondern bestimmte persönliche Handlungen Jesu, deren Ursprung gewiß letztlich aus einem besonderen Sendungsbewußtsein herzuleiten ist, aber im Dunkel bleibt. Man nimmt Anstoß nicht an dem Messianitätsanspruch Jesu, sondern an seinen Taten und an seinem persönlichen Auftreten. Bekämpft wird der geschichtliche Jesus, nicht der von der Gemeinde geglaubte Christus. 3. Die Eindrücke, die die Gesprächsführer zu ihren Gesprächen mit Jesus veranlassen, geben kostbare geschichtliche Kunde über Jesus. Sie erweist ihre Zuverlässigkeit zum Teil dadurch, daß die spätere

Christengemeinde mit der Überlieferung in Gegensatz ist. Je weniger die unbekümmerte Haltung des Meisters in bezug auf Privatfasten und Sabbatfeier im Urchristentum fortlebte, desto gewisser darf sie als historisch gelten. Das gleiche gilt von der gut beobachteten Abwesenheit des Beglaubigungswunders, die sich mit der Wunderfreudigkeit der ersten Gemeinde schlecht verträgt. Andere Anstöße, wie die an der Verkündigung der Vergebung an einen gezeichneten Sünder, am Verkehr mit den Geächteten, an den Dämonenheilungen, treffen ausgezeichnet das Charakteristische an Jesu Wirken. 4. Eine solche Fülle von verschiedenen Fällen, in denen Jesus die Interpellanten nicht überzeugt, altchristlicher Erfindung zuzuschreiben, widerspricht allem gesunden Urteil. 5. Den Fragestellern werden nirgends Worte in den Mund gelegt, die sie selber verunglimpften, in sich töricht oder durch die Rücksicht auf die Antwort formuliert wären. 6. Die rein geistige Sphäre des Kampfes wird durchweg, auch in der Versuchungsgeschichte, festgehalten. 7. Die große Mannigfaltigkeit der Urteile über Jesus, der Fragen und Anstöße ist am besten als Niederschlag geschichtlicher Wirklichkeit zu verstehen. 8. Die kleinen konkreten Anlässe im Alltag, die allerdings selten überliefert sind — wie das Ährenraufen, die Unterlassung des Händewaschens und dergleichen —, sprechen für sich selbst.

Der Kern der Überlieferung, der in Frage und Antwort besteht, darf daher bei allen Perikopen als geschichtlich zuverlässig betrachtet werden.

Es ist ein geschichtlich ungemein wertvolles Material, das uns in diesen wenigen Gesprächen erhalten ist. Es muß der Versuch gemacht werden, ihre Bedeutung für die historische Erkenntnis herauszustellen.

b) Es ist der Kampf Jesu mit der Religion seiner Zeitgenossen, der sich in diesen Gesprächen vor unseren Ohren vollzieht.

Im Mittelpunkt steht Jesus der Kämpfer. Was würden wir von seinem Gegensatz zum zeitgenössischen Judentum wissen, wenn uns im Evangelium diese Gespräche nicht überliefert worden wären? Neben Jesu Sprüchen und Gleichnissen und den Erzählungen von seinen Heilstaten und seinem Heilssterben sind es diese Gespräche, aus denen wir die Erkenntnis Jesu schöpfen. Geben die Sprüche und Gleichnisse einen Einblick in die Lehrweise Jesu, so ergänzen die Streitgespräche sie nach der Richtung, daß Jesus im Verfolg seines Evangeliums das Kampfwort nicht gescheut hat. Veranschaulichen die Wundererzählungen das Heilandswirken Jesu, so eröffnen die Streitgespräche uns einen Einblick in den doppelten Kampf, den Jesus

für seine Heilstaten und gegen alle Wundersucht geführt hat. Und das Bild des Kämpfers Jesus, das in den Streitgesprächen vor uns steht, macht Leid und Sterben erst ganz deutlich. So sind die Streitgespräche das alle anderen Elemente der Überlieferung einigende Moment.

Auch in unserer fragmentarischen Überlieferung fehlen die Spuren von den Stufen nicht, in denen sich der Kampf entwickelt hat. Zunächst steht fest, daß Jesus den Kampf nicht gesucht hat, sondern daß er ihm aufgedrängt worden ist. Formell sei nur daran erinnert, daß von den 17 besprochenen Gesprächen nur zwei die Initiative Jesu berichten — und diese beiden sind von den Sammlern jedesmal an den Schluß gestellt worden in der offenkundigen Meinung, daß die vielfachen Erfahrungen Jesu im Streit ihn erst dazu veranlaßt haben, seinerseits die Offensive zu ergreifen. Wichtiger ist, daß auch inhaltlich die Verteidigung des angegriffenen Punktes in den Vordergrund geschoben wird. In der Mehrzahl der Fälle begnügt er sich mit der Verteidigung seiner Sache und damit auch seiner Person. Das Urteil über Sache und Person des Gegenspielers, das aus seiner Stellungnahme fließt, wird nur selten ausgesprochen. Die persönliche Abfertigung des Satans, wie sie Mt 4, 10 in seiner Versuchungsgeschichte ausspricht, fehlt in der ältesten Erzählung, und auch die kräftige Betonung, daß die Sadduzäer sich in einem Irrtum befinden, mag eine scharfe Kritik dem Erzähler zuschieben. Unverkennbar originell ist dagegen das Ausrufungszeichen, mit dem Jesus die Botschaft an den Täufer schließt: Wehe dem, der noch Anstoß nimmt, wenn die Tatsachen gegen ihn schreien! Wo dann aber der Kampf von seiten der Gegner zum Mittel persönlicher Verunglimpfung werden soll, da fehlt auch von Jesu Seite der persönliche Gegenangriff gegen sie nicht. Bei der Forderung des Messiaswunders kommt die Klage über die böse Endgeneration, bei der Ehescheidungsfrage die Anklage auf Herzenshärte der Interpellanten über seine Lippen; in beiden Fällen aber ist es nur eine Nebenbemerkung, in der sich Jesu Urteil ausprägt. Wesentlich schärfer ist die Abschlagung des Angriffs bei der Frage nach der Überlieferung der Ältesten durch einen Gegenangriff, in dem der Spieß umgekehrt und den Gegnern Heuchelei und Menschenvergötterung vorgeworfen wird. Mit besonderer Kunst aber wird in den beiden klassischen Gesprächen mit seinen eigentlichen Feinden in Jerusalem die Kraft der beiden verfänglichen Fragen nach der Vollmacht Jesu zur Tempelreinigung und nach dem Recht der Kaisersteuer von seiten frommer Juden zum Angriff abgefangen und mit der Einführung des Zwischengesprächs die Initiative auf Jesu Seite gebracht. Ist damit zunächst

(modern ausgedrückt) taktisch die Bewegungsfreiheit Jesu dadurch wiedergewonnen, daß er mit einer neuen, scheinbar weit abliegenden Frage seinerseits die Erörterung einleitet, so führt dann die meisterhafte Durchführung des Zwischengesprächs die Gegner ihrerseits in eine Lage, in der sie die strategische Handlungsfreiheit verlieren und geschlagen werden. Aus der beabsichtigten persönlichen Verunglimpfung Jesu ist tatsächlich unter Mitwirkung der Gegner selbst eine persönliche Bloßstellung der Gegner geworden. Es ist nach solchen Vorgängen psychologisch durchaus verständlich, daß Jesus gelegentlich von sich aus zum Angriff schreitet. Beide Male tut er es durch eine verfängliche Frage, die die Gegner nicht beantworten wollen noch können, ohne daß sie sich selbst nicht ins Unrecht setzen. Beide Male ist nach der Überlieferung bereits eine Reihe von Streitfällen voraufgegangen. Beide Male wird das Tun und Treiben Jesu offenbar durch sie als Aufpasser beobachtet: dort in einer Synagoge, hier im Tempel fehlt es nicht an einer breiteren Öffentlichkeit, die auch ihrerseits in anderem Sinne als die feindlichen Aufpasser das Tun Jesu mit Spannung beobachtet. So schreitet Jesus vor dem breiten Publikum zum Angriff auf seine Angreifer, zur Stellung verfänglicher Fragen, deren Beantwortung weder erfolgt ist noch erwartet wird.

Die Kampfmittel, deren sich Jesus bei den Streitgesprächen bedient, sind mannigfach. Niemals bedient er sich längerer Auseinandersetzungen, wie sie sich bei den nach allen Seiten hin wohlerwogenen Erörterungen von religiösen Denkern einzustellen pflegen; von Ansätzen zu Predigten zeigt sich keine Spur. Was er sagt, ist kurz und schlagend. Das Maß von vier Bibelversen wird selten erreicht: nur bei der Rechtfertigung der Gnadenverkündigung an den Paralytiker und in der Beantwortung der Auferstehungsfrage bedarf es so vieler Worte. Dagegen beschränkt sich mehrfach Jesu Wort ursprünglich auf einen einzigen Satz. Und wo es über diese kürzeste Fassung hinausgeht, bewegt ein Zitat oder eine Erinnerung an die Heilige Schrift dazu. Wenn wir von wenigen ausschmückenden Zutaten absehen, die vielleicht im Laufe der Überlieferung sich beigefunden haben, steht in den Jesusantworten kaum ein Wort, das nicht unbedingt notwendig wäre.

Jesu unverkennbare Absicht geht darauf, im Gespräch zu überzeugen. Selbst da, wo ihm offenkundige und unbelehrbare Feindschaft gegenübertritt, bleibt diese Absicht noch erkennbar. So appelliert Jesus in dem Abschlußgespräch der ersten Mk-Sammlung noch an das Gewissen seiner Gegner, und in dem Angriff, den er durch Aufwerfen der Davidssohnfrage gegen seine Feinde an deren

Hochsitz eröffnet, will Jesus wenigstens die im Tempel anwesenden Zuhörer zu seiner Einsicht bekehren. Der Verwirklichung dieser Absicht dient die Klarheit und Kraft seiner Worte. Er wendet alle volkstümlichen Mittel an, seine Meinung zu verdeutlichen. In drei Fällen erledigt er die Frage durch einen unmittelbar einleuchtenden Vergleich, der aber in keinem Falle zu einer Parabel ausgesponnen wird und jedesmal dem Hörer die Auffindung des tertium comparationis zumutet. Dabei nimmt Jesus den Stoff zu den Vergleichen aus dem flutenden Menschenleben: er erinnert daran, daß nicht Gesunde, sondern Kranke der ärztlichen Hilfe bedürfen, daß Hochzeitsgäste nicht fasten, daß ein Bürgerkrieg jedesmal Verwüstung mit sich bringt. Und diese Einsichten, gegen die sich kein Mensch wehren kann, sollen klar machen, warum Jesus mit den Zöllnern zu Tisch sitzt, warum Jesusleuten Fasten unmöglich ist, warum die Anklage widersinnig ist, daß Satan Satan austreibt. Es ist die einfache menschliche Erfahrung, auf deren Grunde Jesus zu überzeugen versucht.

Aber auch da, wo Jesus von Vergleichungen absieht — und das sind die meisten Fälle —, bleibt eine eindringliche, kräftig anfassende Verständlichkeit für ihn bezeichnend. Meist bedient sich Jesus der Frage zur Beantwortung. Indem die Frage durch Gegenfrage erledigt wird, erhält die Antwort Jesu nicht nur größere Lebendigkeit, sondern auch aggressivere Kraft. Die Frage, die er stellt, ruft zu neuer Überlegung auf, und sie ist meist so geschickt gestellt, daß eine formelle Beantwortung sich erübrigt. Dabei dient die Frage zu einer dreifachen Verwendung. Erstens dient sie nur zur formellen Einführung. So macht Jesus in Frageform auf die Gedanken aufmerksam, mit denen die Gegner sein Verfahren gegen den Paralytischen verurteilen. So weist er in Frageform zweimal auf die Schrift hin, der er seine Beweisführung entnimmt, oder auf die böse Absicht, mit der die Gegner ihre Schmeicheleien sagen, oder (so Mk) auf das Urteil, das Jesus über die anfragenden Sadduzäer hat. Alle diese Fragen sind inhaltlich entbehrlich, doch erleichtern sie das Verständnis des Nachfolgenden und machen die Gesprächsführung lebhafter. — Zweitens dient die Frage zur Ausführung einer bestimmten Nebenabsicht. So wird der Anstoß, den Jesus an der Anrede seitens der Reichen nimmt, durch eine unwillige Frage und eine von Jesus gleich angefügte Antwort erledigt. Ähnlich läßt Jesus durch eine Frage von den Interpellanten feststellen, wie Mose über die Ehescheidungsfrage urteilt, und gewinnt so eine breitere Unterlage für die eigene Antwort. Nach Mk beginnt Jesu Rechtfertigung gegen die wider ihn erhobene Anklage mit einer Frage, die den Auftakt zur eigentlichen Beweisführung bildet. In Frageform bereitet Jesus durch

die Alternative, ob Sündenvergebung oder Krankenheilung schwerer auszusprechen sei, seine Heilstat am Paralytischen vor. Durch Fragen leitet Jesus in den Gesprächen über die Vollmacht und die Kaisersteuer die Zwischengespräche ein, durch die er die Gegner in die Falle lockt. Dieser Gebrauch der Fragen, in sich sehr mannigfach und recht verschiedenen Einzelzwecken dienend, verrät durch seine lebendige Kraft, wie er unmittelbar aus der Nötigung des Augenblicks geboren ist und im Gespräch als kräftige Hilfe gegen den Gegner benutzt wird. — Drittens dient die Frage auch zur eigentlichen endgültigen Antwort. Daß das Gleichnis von den Hochzeitsleuten in seinem ersten, wahrscheinlich allein echten Satz als Frage auftritt, ist freilich nicht mehr als eine gefällige, entbehrliche Form, und ebenso verhält es sich mit der leichten Frageform, in die die Schriftbeweisführung der ersten Sabbatfrage gekleidet ist. Dagegen wird die Frage bei dem Rechtsstreit noch zu einem wirksamen Mittel, durch das Jesus die Gegner von einer Frage zur anderen immer mehr in die Enge treibt. Daß endlich die beiden Schlußgespräche der beiden Mk-Sammlungen in Fragen Jesu auslaufen, ist nur natürlich: ihre unentrinnbar scharf gestellten Alternativen, die hier den sittlichen Charakter der Gegner, dort die Grundlagen ihrer Machtstellung bedrohen, erwarten keine Antwort mehr, die denn auch nicht gewagt wird.

Ein weiteres kräftiges Mittel zur Verdeutlichung ist die klare Herausarbeitung der Gegensätze. Gerade auch in Form einer die Entscheidung fordernden Doppelfrage tritt diese radikale Gegenüberstellung auf: Ist's schwerer, die Sündenvergebung oder die Heilung zu proklamieren? Soll man am Sabbat wohltun oder unrecht tun, Leben retten oder töten? Ist die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? Ist der Messias Davids Sohn oder Davids Herr? Jedesmal tertium non datur! Ohne die Frageform, die den Gegensatz am schärfsten heraustreten läßt, geben sich die positiven Bemerkungen: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Entweder Satan oder Gottesgeist — dieses Dilemma liegt dem Rechtsstreit Jesu zugrunde. Gottesgebot und Menschenüberlieferung werden einander ausschließend gegenübergestellt. Moses oder die Rabbinen — so stellt sich die Antithese in einem echten, doch wohl nicht ursprünglich zugehörigen Zusatz. Mosesgebot oder Schöpfungsordnung — lautet die Alternative bei der Ehescheidungsfrage. Bußzeit und Fasten — welch unvereinbarer Gegensatz! — Ist in diesen Fällen der Gegensatz innerhalb des Wortes Jesu scharf ausgeprägt, so empfangen die Antworten Jesu öfter die bezeichnende Schärfe erst durch die Antithese, in der das Herrenwort sich mit voller Kraft gegen die

Interpellanten wendet. Gegen die Bedenken, mit denen die Gegner Jesu Verfahren gegen den Paralytischen wahrnehmen, wird dies erst recht herausgestrichen. Gegen die Bemängelung der Tischgemeinschaft mit den geächteten Volksgenossen stellt Jesus nicht nur — über die einfache Rechtfertigung des konkreten Anlasses hinaus — die Notwendigkeit seiner Haltung heraus, sondern gibt in seinem Gleichniswort eine die Gegner treffende Erklärung ihres ablehnenden Verhaltens gegen ihn. Bei der Fastenfrage stellt Jesus sich in bewußten Gegensatz gegen den tiefen Bußernst der messianischen Hoffnung durch sein Bekenntnis zu ausgesprochener Fröhlichkeit. Prophetischen Radikalismus verrät die Kennzeichnung derer, die das Sabbatgebot höher stellen als die Hilfe am heiligen Tage, als solcher, die zum Unrecht, ja zum Mord verleiten wollen. Die Stellung, die die Sadduzäer zur Auferstehungsfrage einnehmen, erfährt in allen Stücken nicht nur eine scharfe Ablehnung, sondern Jesus stellt auch positiv ihrem Gott seinen Ernst, ihrer Ausmalung der derben Ehegeschichte den Glauben an das geschlechtslose, engelgleiche Leben der Auferstandenen, ihrem »Nein« ein originell begründetes »Ja« entgegen. Wie treffend erledigen drei kurze Schriftworte den dreifachen Anruf des Versuchers! Schneidend vernichtet Jesus die Wunderwünsche der apokalyptisch erregten Menge nicht durch sein entschiedenes Nein, sondern auch durch ein sie noch mehr ärgerndes Ja und durch sein Urteil, mit dem er seine für ihn begeisterten Volksgenossen mit der berüchtigten Endgeneration des apokalyptischen Glaubens gleichsetzt. Die Botschaft an den Täufer steht in einem bewußten, ausgeprägten Gegensatz zu dessen äußerer und innerer Haltung. Dem Reichen wird gerade die Aufgabe gestellt, an der er scheitert. Die kultische Heiligkeit der rabbinischen Überlieferung wird der Herzlosigkeit, die mosaische Ehescheidung der Herzenshärte geziehen. Die Vollmachts- und Kaisersteuerfrage endet mit einer von Jesus herbeigeführten persönlichen Bloßstellung der Interpellanten. Überall wetterleuchtet es in den Jesusworten von starken, kräftig empfundenen Gegensätzen. Um so natürlicher wirkt in der Frage nach dem allerersten Gebot in der marcinischen Fassung nach der Zustimmung des Interpellanten zu Jesu Antwort das einzigartige Urteil: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes.

Zu den Mitteln, deren sich Jesus im Gespräche bedient, gehört auch die gelegentliche Benutzung eines regelrechten Schlußverfahrens. Seiner unmittelbar volkstümlichen Art entspricht es, daß es nicht die Regel bildet. Indessen die rabbinische Schulung vieler seiner Interpellanten legt es nahe, daß Jesus auch seinerseits eine Art Beweisverfahren übte und gelegentlich — den Spieß um-

kehrend — mit den Hilfsmitteln gegnerischer Dialektik die Schriftgelehrten aus dem Felde schlug. So entwickelt Jesus bei der Behandlung des Paralytischen ein Schlußverfahren a minori ad majus. In der Erledigung der ersten Sabbatfrage erinnert er an eine für rabbinisches Denken beweisende biblische Analogie, die von dem Bruch eines gesetzlich vorgeschriebenen heiligen Brauchs aus mit dem Motiv des Hungers das Körneressen der Jünger am Sabbat rechtfertigen soll. Die Vollmachtsfrage bringt den Ansatz zu einem Analogieschluß von dem Wirken des Johannes zu dem entsprechenden Jesu. Die Prägung der Kaisermünze bildet den Beweis für die grundsätzliche Entscheidung der Steuerfrage. Der einleuchtende Wertunterschied zwischen einem κύριος und einem υἱός wird zur Voraussetzung eines Beweises, der dann im weiteren die Autorität der Schrift in Bewegung setzt. Der Täufer wird angewiesen, Heilstat und Heilswort, wie sie ihm von seinen eigenen Boten als Augen- und Ohrenzeugen berichtet werden, zum Erkenntnisgrund für die Beantwortung der Frage nach der Person des »Kommenden« zu nehmen. Eine Kette von mehreren Schlüssen dient bei Q dazu, den Rechtsstreit Jesu gegen die Anklage der Hörer zum Austrag zu bringen; dabei kommt es zu einem Beweise, der im Rahmen der von Freund und Feind unbestrittenen Grundgedanken aus folgerecht bis zu der höchstmöglichen Erkenntnis führt, daß in dem Geistwirken Jesu die große Heilszukunft zur Gegenwart wird.

Bezeichnend ist für das Beweisverfahren Jesu mehrfach die Art, wie der Gegner durch Eingehen auf seine Vorurteile ad absurdum geführt wird. Am klarsten geschieht dies bei dem eben erwähnten Rechtsstreit: aus den unmöglichen Folgerungen wird die Irrigkeit der Prämisse geschlossen. Das Vorurteil gegen die Ankündigung der Sündenvergebung an einen von Gott offenkundig gezeichneten Menschen wird ad absurdum geführt durch den von jüdischen Prämissen aus zu fordernden Taterweis, der nach dem Schema der strengen Vergeltungslehre von dem wiedereingetretenen Wohlergehen auf die gnädige Gesinnung der Gottheit zurückschließt. Das Vorurteil gegen den Verkehr Jesu mit den Zöllnern führt zu der unmöglichen Folgerung, daß Kranken der Arzt verweigert werden müßte, das Ansinnen auf Fasten der Jesusleute dazu, daß ausgerechnet Hochzeitsleute zum Fasten gezwungen würden, der Widerspruch gegen die Sabbatheilung wird zu der Konsequenz weitergedacht, daß damit die gute Helfertat überhaupt verboten wird. Die Anzweiflung der Vollmacht Jesu bringt die Konsequenz mit sich, daß man auch der Vollmacht des Täufers gegenüber sich ablehnend verhalten muß. Eine ehrliche Anzweiflung der Kaisersteuerzahlung müßte zu der den

Gegnern unmöglichen Folgerung führen, daß keine einzige Kaisermünze in ihrem Besitze bleiben dürfte. Der vollkommenen Gesetzeserfüllung des Reichen müßte es gelingen, auch eine besondere Forderung, die Jesus an ihn stellt, zu erfüllen. —

Die Fälle dagegen, in denen dies Verfahren nicht geübt wird, haben entweder ein anderes Beweisverfahren (nämlich den Schriftbeweis) oder lassen weder aus der Art der Fragestellung noch aus dem Wesen der Fragesteller die Stellungnahme des Interpellanten erkennen, deren Kenntnis natürlich die Voraussetzung der Beweisführung ad absurdum ist. Die beiden dann noch übrig bleibenden Fälle — die Frage des Täufers und die Zeichenforderung — dagegen sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Der verschwiegenen Forderung des Täufers, daß Jesus nach der Weise des Johannes als strengster Richter seine Messiaswürde erweise, wird der Hinweis auf die offenkundige Wirklichkeit entgegengestellt: die Gegenwart ist Heilstat und -wort. Der ausgesprochenen Forderung der Zeitgenossen, daß Jesus nach ihrem Wunsch durch ein Zeichen seine besondere Würde erweise, wird — außer dem kategorischen Nein der Versagung — der biblisch eingekleidete Hinweis auf die Wirklichkeit entgegengestellt: die Gegenwart birgt in sich das Gerichtswort und den Gerichtsbringer. Beide Male geht Jesus auf die gegnerische Gesamtanschauung nicht ein, versucht auch nicht, sie ad absurdum zu führen, sondern stellt ihr das Gegenteil mit dem großartigen Anspruch entgegen: Siehst du nicht, wie in der Gegenwart Gott wirksam wird? Und diese Gotteswirksamkeit heischt — das ist Jesus selbstverständlich — ehrfürchtige Anerkennung und Unterordnung der gegenteiligen Ansicht unter die göttliche Offenbarung. Von einem Beweis kann somit abgesehen werden; denn er ist überflüssig, wo Gott selbst in der eigenen Gegenwart eine dringliche Sprache spricht. Von einem Beweis wird abgesehen, da er anscheinend weder bei Johannes noch bei den Zeichenforderern Erfolg verspricht. Ja, es muß von ihm abgesehen werden, da Gottes Tun nach seinem souveränen Willen verläuft und mit Schlüssen und Beweisen nicht erreicht werden kann. Der ungeheuere Kontrast zwischen dem Inhalt der einen und der anderen Antwort Jesu — der Bescheid an die Zeichenforderer hätte die Bedenken des Täufers so gewiß beschwichtigt, wie die Botschaft an Johannes den Hoffnungen der Zeichenforderer entgegengekommen wäre — ist psychologisch nur dann erklärbar, wenn er sich in dem Bewußtsein auflöst, daß Jesus beide Male unter dem unmittelbaren Zwange Gottes steht, wenn er beide Ansinnen versagt. Jesus ist beides, Heiland und Unheilsprophet, im Gehorsam gegen den Ruf Gottes, der ihn fordert.

Neben das an den Verstand sich wendende Schlußverfahren tritt der Schriftbeweis. Es ist selbstverständlich, daß er nicht fehlt; steht doch der Schriftbeweis als höchste Autorität bei denen in Geltung, mit denen Jesus im Streitgespräch kämpft. Überraschend vielmehr ist, daß der Schriftbeweis nur spärlich, zum Teil nur sekundär herangezogen wird. Von den 17 Gesprächen lassen acht jedes Eingehen auf Schriftworte vermissen, ein weiteres knüpft nur an Gestalten der Schrift an, die in freier Weise den Zwecken des Redners zu dienen haben (Zeichenforderung), nur acht bieten etwas wie einen Schriftbeweis. In diesen acht Fällen ist der Schriftgebrauch ein vierfacher.

1. Eine Frage wird statt durch eigene Formulierung durch ein Schriftwort beantwortet. So werden der Reiche wie der Schriftgelehrte auf Zusammenstellungen von Geboten verwiesen. Im ersteren Falle antwortet Jesus, wie es ein Rabbiner auch hätte tun können; der Rückgang auf die Katechismuswahrheit ist gewollt und dient als Vorstufe einer individuellen Behandlung, die im weiteren Verlaufe von der Schriftautorität überhaupt absieht. Das Schriftzitat selbst wird damit zur eindringlichen Mahnung zur schlichten sittlichen Pflichterfüllung. Im letzteren Falle wird durch den Zusammenschluß zweier Gesetzesstellen eine neue Gesetzgebung geboten, die die Masse des Gesetzes weit hinter sich läßt und die Prophetie in ihrer höchsten Linie vollendet.

2. Das eigene Urteil über die Fragesteller wird durch Heranziehung eines Schriftwortes ausgesprochen. So wird das Prophetenurteil über die Heuchler von Jesus bezogen auf seine Zeitgenossen. Dies Schriftzitat, sehr geschickt gehandhabt, macht das Urteil für die Beurteilten um so vernichtender, als ihnen die Schrift als Autorität gilt. Das eigene Urteil erhält damit eine auch für den Gegner autoritative Form. Ähnlich wird in der ersten und dritten Versuchung das Ansinnen des Satans vermittelst eines Schriftworts abgelehnt.

3. Dem Schriftwort, auf das sich der Gegner beruft, wird ein anderes Schriftwort entgegengehalten. So begnügt sich der Gottessohn in dem mittleren Gesprächsgang damit, dem Satan, der seine Forderung durch ein Schriftzitat bekräftigt, ein Bibelwort entgegenzuwerfen, das seine Forderung ablehnt. Indessen wendet sich die Spitze dieses Schriftzitates Jesu weniger gegen das Zitat des Satans als gegen sein durch dieses unterbautes Ansinnen. Bewußt dagegen wird Schriftwort gegen Schriftwort ausgespielt in der Ehescheidungsfrage. Die Autorität des von den Gegnern herangezogenen Bibelworts wird abgelehnt zugunsten des Schriftworts Jesu. Der kritische Maßstab, dem jenes zum Opfer fällt, ist in erster Linie religiös-

sittlich — die Entscheidung Moses verrät Herzenshärte —, sodann auch chronologisch — die Schöpfungsordnung ist älter als das Mosesgesetz —, und vielleicht klingt auch die Gleichsetzung des Natürlichen mit dem Gottgewollten mit. Jedenfalls schaltet Jesus hier frei über das Schriftwort, das seiner Anschauung widerspricht. — Wesentlich lockerer ist die Beziehung von Schriftwort zu Schriftwort in der Auferstehungsfrage. Das aus der Bibel destillierte Musterbeispiel der Sadduzäer wird glatt abgewiesen, ohne daß ein Schriftbeweis für das Gegenteil erbracht wird. In der ersten Hälfte der Entgegnung begnügt sich Jesus mit einem summarischen Hinweis auf die Schrift, in der zweiten wird ein Schriftbeleg eingefügt, dessen Fehlen indessen die Schlußfolgerung nicht beeinträchtigen würde. Das Schwergewicht liegt für Jesus jedenfalls in der gewissen Erkenntnis der Kraft Gottes.

4. Es wird wirklich ein ausführlicher Schriftbeweis versucht. So sind die Entscheidungen bei dem ersten Sabbatgespräch und der Davidssohnfrage ganz im rabbinischen Stile gehalten. Die formelle Methode entspricht der der Gegner. Es sind würdige Gegenstände der spintisierenden rabbinischen Bibelgelehrsamkeit: die Auffindung einer gelegentlichen biblischen Ausnahme vom Sabbatgesetz oder die Ausgleichung von der biblischen Aussage über den »Davidssohn« mit der gelegentlichen über den »Davidsherrn«. Indessen führt schon die beide Male gewählte Frageform dazu, daß der Hörer sein Nachdenken über das Gehörte hinaus fortsetzen soll. Ohne Zweifel trifft der Schriftbeweis die wirkliche Meinung Jesu nur unvollkommen: weder er noch die Jünger haben beim Ährenraufen an David gedacht, vielmehr ist ihnen gemäß einer freieren inneren Stimmung beim Hungerstillen die Frage des Sabbatbruchs nicht nahe gekommen. Ebensowenig ist die Ablehnung des nationalpolitischen Messiasgedankens, wie er in der Davidssohnschaft gekennzeichnet wird, eine Frucht des Schriftstudiums Jesu. Der Schriftbeweis ist demnach in Jesu Munde nicht der für ihn notwendige Erweis aus der allein gültigen Autorität, sondern ein Mittel, mit dem er seinen Gegnern den Mund stopft. Er spricht also ἀγωνιστικῶς in einem Verfahren, das ihm an sich nicht geläufig ist, und von dem er für sich keinen Gebrauch macht, sondern das sich ihm im Kampf aufdrängt und ihm zu einem vollkommenen Mittel wird, den Feind mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Daher gehören auch diese Schriftbeweise zu den Fällen, in denen Jesus auf die Vorurteile der Gegner eingehend durch seine Schlußfolgerungen aus jenen diese ad absurdum führt. Ja, man wird noch weiter gehen dürfen und den ironischen Unterton der Bescheide nicht verkennen können. Das

Spiel der Schriftgelehrten, die Schriftwort gegen Schriftwort abwägen und so den Willen Gottes herausdestillieren, wird fortgesetzt. Ist's nicht zum Lachen, daß sich hungrige Leute zur Rechtfertigung der Stillung ihrer Not auf den alten David berufen müssen, der die heiligen Brote aß, oder daß gar der von Gott erwählte Gottessohn seinen Königsanspruch von dem Ursprung und der Wesensart herleiten soll, die das ausgeklügelte biblische System vorschreibt? An solchen Fragen macht Jesus sich und anderen deutlich, auf welche Irrwege die Schriftgelehrsamkeit seiner Zeitgenossen führt. Sein Widerspruch kann unbekümmert sein, weil er selbst seiner Sache und seines Gottes ohne Schriftbeweis ganz sicher ist.

So treten alle Beweise und selbst die Schriftautorität zurück hinter die aufrechte Persönlichkeit des Gesprächsführers. Nirgends gewahren wir eine Unsicherheit Jesu. Wo er einmal ausweicht, wird doch dabei deutlich, daß er es nicht tut, weil er über das Recht seiner Vollmacht im Ungewissen wäre. Da Jesus kein zünftiger Rabbine, sondern, an den Begriffen der Schriftgelehrsamkeit gemessen, ein Laie ist, würde es nicht erstaunlich sein, wenn er wenigstens die Fälle, in denen eine einzelne biblische Frage zu erledigen war, beiseite geschoben hätte. Indessen antwortet er auch dann. Seine Bescheide sind klar, ohne Umschweife, allgemeinverständlich (die Schriftbeweise, die ganz die Methode des Gegners teilen, scheinen nach unserem Urteil künstlich, nach rabbinischem dürften sie als zwingend gelten), schlagfertig.

Überall steht die geschlossene Persönlichkeit Jesu hinter dem Wort. Sie hat den Rechtstitel ihres Auftretens nicht, wie die Rabbinen, in dem technischen Studium der Heiligen Schrift. Trotzdem verkehren auch die Männer von der Zunft so mit ihm, als wäre er ihnen ebenbürtig; tatsächlich erweist er sich ihnen überlegen.

Jesus ist nicht Rabbiner. Auch die Streitgespräche lassen das erkennen. Keiner der Fragenden beruft sich auf den Eindruck der Schriftgelehrsamkeit oder geschickter Handhabung der rabbinischen Dialektik, den er von Jesus empfangen hätte. Die captatio benevolentiae der Pharisäer sagt vielmehr: οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, und der Reiche spricht ihn διδάσκαλε ἀγαθέ an. Die ältere [1]) Überlieferung der Streitgespräche vermeidet sogar, abgesehen von den eben genannten Anreden, die ja überdies zurückgewiesen werden, die dem Rabbinen zukommenden Bezeichnungen wie διδάσκαλε oder

[1]) Dagegen fügt Mt den διδάσκαλος 9, 11 gegen Lk 5, 30; Mt 22, 35 = Lk 11, 25 (vgl. Lk 20, 39), 12, 38 gegen Lk 11, 29 ein, wo Mk bzw. Q ihn nicht haben. Der κύριος fehlt auch bei den Seitenreferenten.

κύριε, von überschwänglichen Ehrentiteln ganz zu schweigen, bis auf die ja auch einen spöttischen Beigeschmack verratende Anrede der Sadduzäer. Streitgespräche sind nicht eine normale Beschäftigung für Jesus, wie sie es für die Rabbinen waren, sondern ausausnahmsweise Betätigungen. Die Gelegenheiten drängen sich ihm auf. Er nimmt die Herausforderung an und schlägt die Rabbinen mit ihren Waffen.

Er selbst dagegen ist, wie aus den Streitpunkten deutlich hervorgeht, Prophet Gottes. Außerordentliche Geistestaten sind für ihn bezeichnend. Auch die Gegner können ihre Tatsächlichkeit nicht in Frage stellen. Dem Täufer gegenüber beruft sich Jesus selbst auf sie. Die Zeichenforderung offenbart, wieviel man ihm zutraut, die Heilung des Paralytikers zeigt, welche Gewalt er über zerrüttete menschliche Organismen besitzt. Ihm selbst sind die Krafttaten Erweise dafür, daß die Heilszukunft zur Gegenwart geworden ist. Er hat die Vollmacht Gottes zu seinem Tun so gut wie Johannes. Zu den Propheten stellt er sich selbst, als der letzte entscheidende Bote, mehr als Jona. Dabei fühlt er sich von seinen Vorgängern nicht abhängig. Seine Auferstehungslehre zeigt, wie er zwischen den alten Propheten und den modernen Apokalyptikern seinen besonderen Weg geht. In bewußtem Gegensatz steht er zu seinem unmittelbaren Vorgänger, dem Täufer. Er mag seine Weisheit mit der sprichwörtlichen Salomos vergleichen, aber er ist mehr als Salomo. Auch von der Autorität Moses macht er sich tatsächlich frei. Er steht nicht bloß über den Überlieferungen der Ältesten, über der Fastenpraxis der Messiashoffnung, über der strengen Sabbatpraxis, über dem Vorurteil gegen Zöllner und Sünder. Er zerbricht auch die altprophetische Vergeltungslehre, scheidet alle nationalpolitischen Fragen und Hoffnungen aus dem Willen Gottes aus und übt an allem auf Wunder aufgebauten Glauben schärfste, freilich nicht aufklärerische, sondern religiöse Kritik. Aus den Bausteinen des alten Gesetzes schafft er durch genialen Zusammenschluß zweier Schriftworte zu einem geschlossenen Ganzen das Grundgebot, das das Gesetz zugleich vereinfacht, verinnerlicht und vollendet, tatsächlich aber weite Partien entbehrlich macht und das Ganze aus der Sphäre des Gesetzlichen überhaupt herausführt. Und in der Ehescheidungsfrage wird das Gesetz bewußt korrigiert. Auch die Schriftautorität liegt unter ihm. In Jesus quillt ein Bewußtsein höherer Autorität.

Der innere Zwang, unter dem Jesus bei den Streitgesprächen steht, offenbart sich am deutlichsten da, wo er ihn in den Gegensatz zu den anderen führt. Jesus gehört freilich nicht zu den Eiferern, die die Ehre des Gottes, der sie berufen hat, gegen die anderen viel

im Munde führen. Die Berufung auf das unmittelbare Wort Gottes, wie sie bei den Propheten gang und gäbe ist, fehlt ganz. Eher wird auf das geschriebene Gotteswort hingewiesen. Auf Gottes Wesen wird kaum ausdrücklich hingewiesen; daß er Einer ist und allein gut ist, ist das einzige, was wir in schlichtester Form von ihm hören. Ein stärkerer Ton fällt auf Gottes Taten: es ist ein Erweis der Gotteskraft, daß er die Toten auferweckt, und in der Ehe bindet Gott Mann und Weib unauflöslich zusammen. Vor allem ist es ihm um die Verpflichtung zu tun, die Gott auferlegt. Sein Wort gilt mehr als Menschenüberlieferung. Gott fordert die herzlichste, unbedingte und umfassende Verehrung und Liebe. Auch dem Gottessohn wird in den drei Versuchungen der ungeteilte Gehorsam gegen Gott auferlegt. Es ist bezeichnend für Jesus, daß er bei der Erledigung der Kaisersteuerfrage zufügt: »Und Gotte, was Gottes ist.« An den Geistestaten, die er tut, spürt er den Finger Gottes. Seinem Gott weiß er sich unterworfen, auch wenn er über ihn schweigt. Von Gott hat er die Vollmacht zu Tat und Wort.

Der innere Zwang, unter dem Jesus handelt, läßt sich aber auch inhaltlich charakterisieren, ohne daß dabei auf Gott zurückgegangen wird, der ihn berufen hat. Jesus muß dem hilflosen, von Gott gezeichneten Paralytiker die Sündenvergebung zusichern. Er muß mit den verrufenen Menschen verkehren, so gut, wie ein Arzt zum Kranken gehört. Er muß den Kranken am Sabbat heilen, weil ein Versäumen dieser Hilfe unrecht wäre, ja dem Morde gleich käme. Er muß den Geisteskranken von ihrem Elend helfen, weil eine überirdische Macht über ihm waltet. Ja, sein ganzes Tun kann er zusammenfassen als Heilstat an den Kranken und Frohbotschaft für die Armen: daß er so in der Gegenwart die Heilszukunft kommen sieht, ist ihm im Widerspruch zu den Vorurteilen des Täufers und dem bösen Gerede der Leute ein Zeichen dafür, daß Gott durch ihn wirkt. Es ist die freie, helfende Liebe, zu der ihn sein Gott verpflichtet. Darum widerspricht Jesus der Ehescheidung, wie sie im Gesetz vorgesehen ist, denn die Lösung des natürlichen Verhältnisses, das volles Vertrauen und ganze Hingabe fordert, ist in seinen Augen ein Zeichen von Herzenshärte, die weit unter Gottes Willen liegt. Um dieser helfenden Liebe ihre souveräne Stellung zu schaffen, vermag Jesus nicht bloß jüdische Vorurteile, sondern auch das Sabbatgebot, die Bestimmungen des Gesetzes, ja den Kern der alten prophetischen Lehre wie des gesetzlichen Judentums, nämlich die Vergeltungslehre, beiseite zu schieben. Die Freude an dem Heil, die hinter der Täuferbotschaft und der Verteidigung im Rechtsstreit spürbar wird, ist seinen Jüngern Lebenselement, ihm selber innere Not-

wendigkeit. Sie ist der Quell der unbefangenen, unreflektierten Freiheit, mit der die Jünger am Sabbat ihren Hunger stillen. — In dem Helferdienst, so viel Freude er anderen bringt und in sich selber birgt, liegt aber zugleich die Notwendigkeit eines Selbstverzichtes. In der Auseinandersetzung mit dem Satan wird er deutlich ausgeführt und schließlich als eine Konsequenz der lebendigen Monolatrie bezeichnet. Praktisch wird er in der Ablehnung der Zeichenforderung, die zugleich ein tief pessimistisches Urteil über die innere Erfolglosigkeit seines Wirkens ausspricht, und in dem Gespräch mit dem Reichen, dessen Berufung zur persönlichen Nachfolge Jesu nur bei radikalem Bruch mit seinen Lebensgewohnheiten möglich ist. Und der Zwang Gottes, unter dem sich Jesus hierin weiß, wird als schwer empfunden. Der dreifache Gesprächsgang mit dem Satan deutet auf die Größe des Verzichts, und daß das vom Reichen geforderte Opfer schwer ist, unterstreicht die Überlieferung, ja Jesus selbst.

Über diesen zwiefachen Zwang Gottes, unter dem er steht, redet Jesus nicht direkt. Daß Gott ihn beauftragt, steht ihm fest. Aber er macht diesen Auftrag Gottes nicht zu einem Gegenstand der Verhandlung. Wird er über ihn befragt, so verweigert er die Antwort nicht bloß den ausgesprochenen Gegnern, auch dem Täufer gegenüber. Dabei antwortet er so, daß sein Sendungsbewußtsein klar durch seine Worte leuchtet. Er richtet das Augenmerk grundsätzlich von der Person weg auf die Sache, das Reich Gottes, und läßt seine Taten für sich sprechen. Er selbst will nicht einmal ein guter Lehrer heißen. Freilich, für die Zukunft — die Endzeit, die doch schon in Gegenwart umschlägt — nimmt er eine Würde in Anspruch, die, über den nationalen Messias weit hinausgehend, das Höchste bedeutet, was auf dem Boden des Monotheismus möglich ist; indessen auch dieser Zukunftsanspruch wird nicht für Jesu Person gefordert, sondern dem Messias als solchem zuerkannt. Selbst hier bleibt es dem Hörer überlassen, ob er sich gedrungen fühlt, in Jesus diesen künftigen Messias anzuerkennen.

Worauf es Jesus vielmehr ankommt, ist dies, daß seine Hörer auch unter den Zwang Gottes kommen oder es wenigstens ahnen, daß er unter diesem Zwange so handeln und urteilen muß, wie er es tut.

Unter dem inneren Zwange Gottes tritt nun Jesus in die Streitgespräche. Gottes Fügung führt ihn in sie hinein. Es ist nicht seine Sache, Probleme aufzuwerfen und sich in ihrer Lösung zu versuchen. Sein rabbinisch gebildetes Zeitalter wirft sie ihm entgegen. Aber wie er sich zu jedem Dienst Gottes an seinem Volk verpflichtet weiß,

so tritt er auch in die Diskussion der die Seelen bewegenden Fragen.

Es sind durchweg religiöse Fragen, die in den Gesprächen verhandelt werden. Auch die politische Frage nach der Kaisersteuer geht mit religiösen Bedenken um. Fragen der religiösen Spekulation fehlen. Eine aufklärerische Stimmung verrät nur die Sadduzäerfrage; auch die Antwort Jesu dient der Aufklärung. Sofern diese zwischen die beiden vorhandenen Ansichten eine dritte stellt, die keiner von den anderen ganz recht und ganz unrecht gibt, nähert Jesus sich hier am ehesten der Art, in der Theologen aller Zeiten ihre wohlerwogenen, abwägenden Problemlösungen zu geben pflegen. Im übrigen sind es Fragen der praktischen Frömmigkeit. Von den großen gemeinsamen Einrichtungen des menschlichen Lebens kommen in konkreten Bezügen Gesellschaft, Staat und Ehe in Frage. Vor allem ist es das Verhalten des einzelnen, Jesu selbst oder seiner Jünger, das erörtert wird. In allen diesen Fragen erweist sich Jesus nun als ein Helfer der Gewissen. Er richtet — mit oder ohne Beweisform — einen Appell an die Gewissen, selten in imperativischer Form, wie beim Reichen, meist in Frageform, daß die Gewissen selbst entscheiden sollen, zuweilen mit dem Hinweis auf Tatsachen, die zur Selbstbesinnung führen müßten, oder durch Stellung einer Alternative, zwischen deren Gliedern man sich entscheiden muß. Selbst die herbe Ablehnung der Zeichenforderung ist noch ein versteckter Bußruf. Das Streitgespräch wird ihm zu einem Hilfsmittel in der Durchführung des Dienstes, zu dem ihn Gott an seinem Volk berufen.

Die Behandlung, die Jesus im Gespräch dem einzelnen zuteil werden läßt, trägt gelegentlich Züge eines Eingehens auf das Individuum. Aber nicht so, daß er durch Entgegenkommen zu sich herüberlockt, sondern so, daß er den Kontrast zwischen sich und dem Frager recht deutlich macht. Er fordert von dem Reichen so gut das Schwerste wie von dem Täufer. Er beschwichtigt nicht und schwächt nicht ab.

Hat ihn Gott in den Kampf hineingestellt, so tritt er mit allem Mut in ihn ein. Keine Spur von Feigheit, von Verschleierung der Gegensätze oder Unlust, den Kampf bis zum Ende zu führen. Tapfer, in aufrechter Größe, unbekümmert um fremdes Urteil, ohne Sorge vor der Feindschaft, die er sich zuziehen könnte, führt Jesus die Streitgespräche. Von der ruhigen, sachlichen Antwort bis zum zornerfüllten Angriff auf Sache und Person des Gegners läßt sich die Linie verfolgen.

Das Streitgespräch wird das Mittel, das Jesus zur Auseinandersetzung mit den anderen religiösen Bewegungen befähigt. Bei dem

gänzlich unliterarischen Charakter der Wirksamkeit Jesu ist das persönliche Gespräch die einzige Form, in der diese Auseinandersetzung erfolgen kann. Leider hat die Überlieferung die Namen der Männer, mit denen Jesus Gespräche führte, bis auf den des Täufers nicht festgehalten. Bis auf den Ausnahmefall der Sadduzäer sind es nur die ausgesprochen frommen Kreise des Volkes, die von Jesus erregten Massen oder die Extrafrommen, zu denen ja auch die Johannesleute zu zählen sind.

Die Auseinandersetzung ist ein Kampf in der Öffentlichkeit. Als solcher muß sie eine dreifache Wirkung ausgeübt haben: auf Jesus, auf die Gegenseite und auf das zuhörende Volk.

Die Wirkung auf das Volk vermögen wir nicht mehr festzustellen. Meist schweigen unsere Quellen hierüber ganz. Würden sie reden, so wären sie doch befangene Zeugen. Die Wirkung wird in sich auch nicht einheitlich gewesen sein. Doch wird man es dem Sammler der jerusalemischen Streitgespräche wohl glauben dürfen, daß die schlagfertigen Gespräche mit den Machthabern zu Jerusalem der Masse der Zuhörer imponiert haben. Wie wenig dieser Eindruck einen dauernden Erfolg hervorrief, zeigt der Verlauf des Prozesses Jesu.

Nachhaltiger war die Wirkung auf die Gegenseite. Die Überlieferung berichtet nur einen Fall, in dem der Interpellant die Entscheidung mit verständnisvoller Zustimmung aufnimmt. Im ganzen dient das Streitgespräch zur Vertiefung des Gegensatzes. Gar mancher wird sich, wie der Reiche, erst im Verlauf des Gesprächs des Gegensatzes bewußt geworden sein. Den entschlossenen Gegnern haben die Gespräche beides gebracht: Klarheit über den Umfang und die Kraft des Widerstandes, mit dem sie bei ihrem Partner zu rechnen hatten, nach einigen schmerzlichen Erfahrungen aber auch die Erkenntnis, daß rabbinische Disputierkunst nicht dazu ausreicht, die öffentliche Wirksamkeit Jesu zu untergraben. Es ist deshalb psychologisch durchaus begreiflich und historisch wahrscheinlich, daß der Ärger über das Versagen ihrer Disputierkunst den Wunsch, wenn nicht erweckte, so doch verstärkte, den unbequemen und gefährlichen Nebenbuhler mit gewaltsamen Mitteln aus dem Wege räumen zu lassen. Besonders mußte sich ihnen diese letzte Lösung aufdrängen, als Jesus sie in ihrem eigenen Machtbereich mit den Mitteln einer Kunst, in der sie sich allein Meister glaubten, vor aller Augen angriff. Die Antwort der stumm gewordenen Feinde sind Ketten und Hinrichtung, vor allem aber jene gemeine Verspottung, zu der sich die vornehmen Ältesten Israels dem wehrlosen Manne gegenüber haben hinreißen lassen.

Gleich eingreifend wird die Wirkung auf Jesus selbst gewesen sein. Erst das Wort von Mund zu Mund hat ihn die immer schärfer werdende Opposition, ihre Gedanken und ihre persönliche Art klar erkennen lassen. Während Jesus, wie alle großen Männer der Religion, durch und durch positiv wirkt, veranlaßt ihn der Widerspruch seiner Gegner zur kritischen Stellungnahme. Aus dem Kampf wächst die nun erst ganz seiner selbst bewußte besondere Art Jesu heraus. Nicht nur für uns wird Wort und Wesen Jesu klarer durch den Kontrast. Auch für ihn selbst wird die Opposition, die ihm gemacht wurde, den Dienst erwiesen haben, daß sie die positiven, in ihm vorhandenen Kräfte zur Überwindung der Ideen und Persönlichkeiten der Gegensätze aufrief und zur vollen Entfaltung brachte.

So sind die Streitgespräche das eigentlich treibende Moment im Wirken Jesu. In ihnen prägen sich die Konflikte aus, in die Jesus in Galiläa mit Pharisäern und Volk gerät. Vielleicht sind sie es gewesen, die ihn nach Jerusalem führten. Die Gespräche in Jerusalem zeigen dann Jesus auf der Höhe seiner Wirksamkeit an dem für ihn und seine Gegner entscheidenden Orte. Der Sieger im Streitgespräch unterliegt der rohen Gewalt, aber nach wenig Tagen spricht aus dem Gebahren der Jünger, die ihren Meister nach der Anleitung des letzten Streitgesprächs zur Rechten Gottes als sieghaften König schauen, die unbekümmerte Größe und aufrechte Tapferkeit dessen, der im Worte Sieger geblieben war.

2. Die Erzählung.

Die Urgespräche sind nicht an Ort und Stelle aufgezeichnet worden. Darum tritt zwischen das wirkliche Gespräch und seine Aufzeichnung eine Periode, in der die Gespräche von Mund zu Mund gingen.

Daß mündliche Erzählungen zugrunde liegen, lehrt noch der schriftlich überlieferte Tatbestand. Mündliche Überlieferung verlangt knappen Stil, prägnante, eindrückliche Linienführung, Weglassung alles minder Wichtigen, abgerundete, kleine Stileinheiten. Schriftliche Überlieferung gestattet eine breitere Pinselführung, sammelt und ordnet das Einzelne und versucht sich an größeren Kompositionen. Nun ist der ausführlichere Stil in den synoptischen Streitgesprächsüberlieferungen nirgends angewendet worden — ein Beweis dafür, wie fest der Stil der mündlichen Überlieferung schon war, ehe man an ihre Aufzeichnung dachte. Man darf daher im allgemeinen den Kanon aufstellen: die knappe, zu einer Stileinheit zusammengehörige Gesprächsüberlieferung darf als mündliche Erzählung gelten. Wo mehrere Stileinheiten nur lose miteinander verbunden

sind, werden die verbindenden Bemerkungen erst der Niederschrift zugehören. Bei Zusammenfassung von selbständigen Einheiten zu höheren Einheiten werden diese nur dann noch der mündlichen Überlieferung zugesprochen werden können, wenn sie durch gute Disposition und inneren Zusammenschluß sich als leicht behältliche rhetorische Einheit begreifen lassen.

a) Die Erzählung bringt, so gut wie jedes andere Kunstwerk, eine Verkürzung der darzustellenden Wirklichkeit mit sich. Sie erfüllt ihre Aufgabe um so besser, je besser sie es versteht, die Hauptsachen des Vorgangs deutlich zu machen. Zu ihrer Kennzeichnung hat man daher auf beides zu achten, was sie sagt, und was sie verschweigt. Das Verschwiegene rückt das Gesagte erst ins rechte Licht.

Der Erzähler schweigt zunächst ganz über sich selbst. Keine Spur verrät uns etwas über die dem nachforschenden Historiker so wichtige Frage, wie nahe der Erzähler dem Erzählten steht. Von jedem persönlichen Anspruch auf besondere Autorität — sei es auch nur auf Grund der Augenzeugenschaft — sieht er ab. Nicht er, nur die Sache gilt ihm etwas. Wir haben übrigens auch kein Anzeichen, daß eine Erzählung auf einen Jesu minder zugetanen Berichterstatter zurückginge. Es sind gewiß Erzähler aus den ersten Gemeinden in Palästina, Christen, die ihren Glaubensgenossen etwas von Christus erzählen.

Dem Erzähler fehlt alles gelehrte Interesse eines Chronisten. Peinliche Berichterstattung, die mit aktenmäßiger Genauigkeit den Tatbestand aufnimmt, liegt ihm gänzlich fern. Ihm ist es gleichgültig, wann und wo das Gespräch stattgefunden hat. Die spärlichen Bemerkungen, die die Evangelienschriften hierüber machen, sind Zutaten und Klammern der schriftlichen Aufzeichnung und Ordnung und erweisen sich als solche meist schon durch ihre Stellung am Übergang der einen Erzählung in die andere. Nur da, wo Angaben über Zeit und Ort für das Verständnis von Frage und Antwort notwendig sind, wie bei den Sabbatworten oder der Tempelreinigung, werden sie auch vom Erzähler schon gegeben worden sein. Mit der Ausmalung der näheren Örtlichkeit befaßt sich die mündliche Überlieferung auch nicht: ein Haus, ein Weg, eine Synagoge, der Tempel, die Wüste sind die einzigen genannten Örtlichkeiten, wenn nicht der Anlaß der Fragestellung einen Hinweis auf eine besondere Situation ergibt oder einmal, wie bei der Erzählung vom Aufgraben des Hauses von den Freunden des Paralytikers eine besondere, den Hörer fesselnde Einzelheit den Erzähler zu einer einzig dastehenden Zugabe verleitet.

Der Erzähler schweigt über die Zuhörer ganz. Die Öffentlichkeit, in der sich das Gespräch vollzogen hat, interessiert ihn nicht. Nur zweimal erfährt man in der Überlieferung, welchen Eindruck das Gespräch auf den weiteren Hörerkreis gemacht haben soll: die Schlußbemerkung der jerusalemischen Sammlung Mk 12, 37 wird man vom Sammler herleiten müssen, und die Schlußbemerkung der Erzählung vom Paralytischen gilt nicht dem Wort, sondern dem Wunder Jesu, verrät also die Einwirkung des Stils der Heilungserzählungen auf unsere Überlieferung.

Dem Erzähler bleiben auch die Persönlichkeiten, die mit Jesu im Gespräche gewesen sind, gleichgültig. Abgesehen von dem inkommensurablen Satan, ist Johannes der Täufer der einzige, dessen Name genannt wird. Im übrigen ist die Überlieferung anonym. Wie wenig die Individualität gilt, erhellt daraus, daß nur noch in zwei weiteren Fällen ein einzelner als Gegenpartner Jesu genannt wird: ein Schriftgelehrter und der lediglich als εἷς eingeführte Reiche. In beiden Fällen hat die individuelle Beurteilung und Behandlung, die Jesus den Interpellanten zuteil werden ließ, die Rückführung der Frage auf die beliebte Mehrheit unmöglich gemacht. In allen anderen Fällen ist der einzelne Sprecher in der Überlieferung einer anonymen Mehrheit gewichen. Von ihnen sind wieder die Johannesjünger, weil sie die spätere Überlieferung halb verdrängt hat, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit der alten Erzählung zuzuweisen. Ebenso stehen wir mit den Hierarchen und den Sadduzäern auf festem Boden. In bezug auf die Pharisäer jedoch, die mit den Schriftgelehrten mit Vorliebe von der späteren Überlieferung als die allezeit bösen Widersacher Jesu auch da eingeschoben worden sind, wo sie sichtlich nicht hin gehören, sind die alten Erzähler vielleicht noch schweigsamer gewesen, als wir es oben feststellen konnten; gar manches Mal haben sie bloß τινές gesagt, wie Lk 11, 15.

Ist der Erzähler in den genannten Punkten schweigsam, weil sein Interesse an ihnen achtlos vorübergeht, so mögen andere Momente deshalb verschwiegen sein, weil seine Kunst durch die Gesetze der mündlichen Überlieferung beschränkt ist. Es hat gewiß in der historischen Wirklichkeit Gespräche Jesu gegeben, in denen mehr als eine Person oder eine Gruppe mit ihm in Streit geriet. Zumal, da sich die Wirksamkeit Jesu in breiter Öffentlichkeit bewegt hat, werden Debatten mit ihm auch mehr als immer bloß seine und eine andere Meinung zutage gefördert haben. Mk 8, 27 f. erweist sich als ein Nachhall der verschiedenartigen Anschauungen, die man in dem Jesu zugeneigten Teile des Volkes hatte. Hat es so vielgestaltige Debatten über Jesus gegeben, so werden auch bei einer Debatte

mit Jesus die Geister öfter recht verschiedener Meinung gewesen sein. Die mündliche Überlieferung dagegen hat nie mehr als eine Partei dem Herrn im Streitgespräch gegenübergestellt. Dem Erzähler kommt es also nicht darauf an, daß er von der bunten Mannigfaltigkeit der gegnerischen Anschauungen ein getreues Bild gibt. Der heroische Grundzug des Meisters, der das Entweder — Oder herausarbeitet und zur Entscheidung ruft, mag die Einschränkung der Überlieferung auf das Gegenspiel von nur zwei Parteien Vorschub geleistet haben. Vor allem aber wird uns an diesem Punkte die Art volkstümlicher Erzählung deutlich: zwei Parteien sind leichter auseinanderzuhalten als drei oder vier. Besonders da es dem Erzähler im letzten Grunde nur auf das Jesuswort ankommt, wirkt die Einführung einer anderen Anschauung besser im Kontrast als die mehrerer, die dann auch unter sich unterschieden werden müßten. So wiederholt sich hier eine Eigentümlichkeit der volkstümlichen Erzählungskunst, die uns im Alten Testament oft entgegentritt: in einer Erzählungseinheit werden nie mehr als zwei Parteien einander gegenübergestellt. Für die Auffassungskraft von Erzähler und Hörer wäre eine kompliziertere Parteiung zu schwer behältlich.

Man darf ferner annehmen, daß die Streitgespräche Jesu in ihrer historischen Wirklichkeit sich oft in mehreren Gesprächsgängen vollzogen haben. Wie umständlich ist der Orientale, ehe er auch nur zu dem kommt, was er eigentlich zu sagen hat! Es versteht sich, daß die mündliche Überlieferung nahezu alle einleitenden Höflichkeitsfloskeln übergangen hat. Alle Grußformeln am Schlusse werden gänzlich unterdrückt: sie würden den Eindruck des abschließenden Jesusworts nur beeinträchtigen. Indessen, auch wenn so von allem abgesehen wird, was nicht unmittelbar zur Sache gehört, — sollten die Gespräche Jesu die Zweizahl der Gesprächsgänge nie überschritten haben? Zu drei Gesprächsgängen bringt es nur die überhaupt am kunstvollsten aufgebaute Versuchungsgeschichte, also die Erzählung, die vielleicht als solche auf den Meister zurückzuführen ist, von dessen Erzählungskunst die Parabeln ein glänzendes Zeugnis ablegen. Hat hier nicht wieder das Bedürfnis, volkstümlich behältlich zu sein, eine Verkürzung der Wirklichkeit bewirkt, die wir nur bedauern können?

Die Urgespräche sind gewiß begleitet gewesen von einem Mienenspiel, das die Seelenstimmung der Parteien verriet, und von Gesten, in denen der Orientale ja viel lebhafter ist als der Deutsche des kühlen Nordens; sie werden im Tonfalle und in der Stimmbildung schon manches eindringlicher gestaltet haben, als wir es jetzt nachempfinden. In diesen Beziehungen hat der Erkaltungsprozeß aber

erst eingesetzt, als die Niederschrift diese Begleitmittel lahm legte. Die alten Erzähler werden es in ihrer volkstümlichen Eindrücklichkeit an diesen rhetorischen Helfern nicht haben fehlen lassen. Gaben sie aber dergleichen in natura, so war es überflüssig, Mienenspiel und Tonfall zu beschreiben. Daher ist auch noch die schriftliche Überlieferung hierin sehr wortkarg; selbst da, wo die Geister offenkundig in leidenschaftlicher Glut aneinanderprallen und sich abstoßen. Das Aufseufzen Jesu, mit dem Mk 8, 2 die Antwort auf die Zeichenforderung einleitet, und der zornige Blick Jesu Mk 3, 5, vgl. Lk 6, 10 am Schlusse der galiläischen Sammlung, sind die einzigen Momente der Art; ein Blick auf die Parallelen, bei denen sie fehlen, zeigt, daß sie auch in der schriftlichen Überlieferung keinen gesicherten Platz hatten. Im übrigen ist die marcinische Fassung des Gesprächs mit dem Reichen die exceptio firmans regulam; in ihr werden alle Phasen des Gesprächs mit Bemerkungen über Gesten oder andere Äußerungen, die Seelenbewegungen verraten, begleitet: 10, 17. 21. 22. 23. 24. 26. 27, während die Seitenreferenten nur Mt 19, 22 = Lk 18, 23 und Lk 18, 24 solche Lichter aufsetzen (vgl. noch den drastischen Bericht des Hebr. Ev.). Da es gerade das älteste Evangelium ist, in dem die indirekte Seelenmalerei versucht wird, wird man zu einer doppelten Schlußfolgerung geführt: Die, die sich zuerst mit der Niederschrift der Gespräche Jesu befaßten, hatten noch die lebendige mündliche Erzählung im Ohre und versuchten deren Eindrücke zum Teil durch Schilderung der Gesten und dergleichen der Aufzeichnung zu vermitteln. Die späteren Bearbeiter der evangelischen Stoffe erstreben mehr und mehr literarische Formen: die lebhaften Ausdrucksformen werden verpönt, und die Ansätze zu Schilderungen der Stimmung Jesu selber verkümmern unter der dogmatischen Ehrfurcht.

Endlich werden die wirklichen Gespräche öfter in den verschiedensten Kreisen den Nachhall einer weiteren Erörterung gefunden haben. Eine zutreffende Kunde über solchen Nachhall der Streitgespräche Jesu in den Kreisen des Hohen Rats wie überhaupt der entschlossenen Gegner Jesu war den christlichen Erzählern kaum zugänglich, daher ihr Fehlen natürlich. Daß aber auch die Weitererörterung in der breiten Öffentlichkeit von den Erzählern nicht wiedergegeben wird, hat seinen Grund nicht darin, daß den christlichen Kreisen dergleichen nicht bekannt gewesen wäre, sondern darin, daß solche Nacherörterung ihnen nicht wertvoll genug erschien. Die Erzähler haben hier mit ihrem Schweigen ihren künstlerischen Takt bewiesen, der durch solche Nacherörterung die abschließende Kraft der Jesusantwort nicht beeinträchtigen will. Auf-

fallend ist nur, daß sie auch eine solche Nacherörterung im Jüngerkreise fast nie überliefern. Denn gewiß hat eine Besprechung angeregter Fragen im vertrauten Kreise oft stattgefunden. Sie wird auch durch erneute Stellungnahme Jesu ertragreich und daher für den christlichen Nacherzähler von hohem Werte gewesen sein. Trotzdem fehlt sie in den beiden Markussammlungen und bei Q ganz. Bei den Gesprächen über die Überlieferungen der Ältesten und die Ehescheidung wird sie die Form, unter der Anhänge oder Zusätze gegeben werden. Selbst die am besten erzählte Nacherörterung im Anschlusse an das Gespräch mit dem Reichen schwächt den Eindruck des eigentlichen Gesprächs ab. Die Lehre, die dieses bringt, wird wieder und wieder in Worte gefaßt, dadurch zugleich unterstrichen und starr gemacht. Die Jünger spielen dabei nur die bescheidene Rolle, daß sie Jesus zu weiterem Sprechen veranlassen. Die Kunst des Erzählers versagt. Wir freuen uns daher, daß er zumeist auf eine Nacherörterung verzichtet hat.

So entnehmen wir aus dem, was die mündliche Überlieferung verschweigt, wie die volkstümliche Erzählungskunst die historische Wirklichkeit aus Gründen der Behältlichkeit und Eindrücklichkeit beträchtlich verkürzt.

b) Wenden wir uns nun zu einer umfassenden Betrachtung dessen, was sie sagt, so ist zunächst die Frage zu erheben nach den ursprünglichen Einheiten, die die alten Erzähler geformt haben. Sie sind sehr knapp. Keine erreicht die Länge eines Kapitels. Im Durchschnitt betragen sie etwa fünf Bibelverse. Die kleinsten Einheiten bringt die erste Markussammlung in den drei Mittelgesprächen (zwei bis drei Verse), wenn man ihre ursprüngliche Form herausschält. Über sieben Verse gehen nur die beiden umfangreichsten Gespräche mit den Sadduzäern und dem Satan (etwa zehn) und die unter besonderen Gesetzen stehende Erzählung von dem Paralytischen (etwa zwölf). Die gleiche Länge erreichen die Gespräche mit dem Reichen und über die Ehescheidung nur dann, wenn man die matten Zusätze noch dem Erzähler zuschreibt (sechs und fünf beziehungsweise acht und drei). Ist schon hier die Vermutung wahrscheinlich, daß erst die Niederschrift die Anhänge beigefügt hat, so erweist sich vollends alles, was der knappen Erzählung über die Frage nach der Überlieferung der Ältesten von etwa fünf Versen zugefügt worden ist, als literarische Kompilation (23). Mit der vollen Erledigung der Frage oder Forderung ist die Erzählung abgeschlossen. Die Einheiten heben sich daher deutlich ab.

Bei der Kürze dieser Einheiten wäre es an sich gut denkbar, daß diese schon in der mündlichen Überlieferung zu größeren Einheiten

zusammengeschlossen worden wären. Indessen, wie sieben Gespräche auch nach der Niederschrift nur in lockerem Zusammenhange im Evangelium stehen — am geschicktesten hat noch Q die Botschaft an Johannes mit Sprüchen Jesu über Johannes zusammengestellt; sehr künstlich ist die Einordnung der Ehescheidungsfrage und des Gesprächs mit dem Reichen in den Katechismus über Ehe, Kinder und Besitz, Mk 10, 2—31 —, so dürften auch die beiden Sammlungen Produkte der schriftlichen Überlieferung sein. Zwar ist ihr Umfang immerhin so klein, daß das Ganze für Erzähler und Hörer behältlich und eindrücklich gestaltet werden konnte. Aber alle Hilfsmittel der volkstümlichen Erzählungskunst werden vermißt: es finden sich weder eine wirkungsvolle Gleichgestaltung der Fragen noch eine geschickte äußere Verknüpfung noch die eindrucksvollen Hilfsmittel des Kontrastes oder der Steigerung, wie sie den dreifachen Gesprächsgang mit dem Teufel kennzeichnen; die künstliche Einheit, in die die Sammler die Gespräche gebracht haben, wird keinem Hörer, der die Perikopen nur einmal hört, klar werden. Dann aber sind in den Sammlern nicht Männer des Wortes, sondern der Feder zu sehen. Höchstens die engere Zusammengehörigkeit der beiden Entscheidungen in der Sabbatfrage Mk 2, 23—26 und 3, 1—5 — die zweite Sabbatgeschichte setzt eine kritische Stimmung bei den Feinden Jesu, wie sie durch die erste hervorgerufen werden konnte, voraus und knüpft insofern fester an die erste an, als weder der Zeitpunkt, an dem sie spielt, noch die Bezeichnung der Gegner, 3, 1. 2, nochmals genannt wird — mag die Annahme nahelegen, daß die beiden Geschichten auch schon in der mündlichen Erzählung miteinander verbunden waren.

Die Gliederung dieser Einheiten beträgt höchstens drei Glieder: 1. die Exposition, 2. das Gespräch selbst, 3. Schlußbemerkungen. Von diesen Gliedern ist das dritte am entbehrlichsten: In der ersten Markussammlung fehlt es in drei von fünf, in der zweiten in zwei von fünf, in den übrigen sieben Stücken in fünf Fällen, wobei immer der älteste erreichbare Text zugrunde gelegt wird. Schon diese statistische Übersicht zeigt, daß Nr. 3 für die Erzählung ein entbehrliches accidens bedeutet. Notwendig für sie sind Schlußbemerkungen nur da, wo aus der Streitverhandlung eine Tat Jesu herausspringt, wie die Heilungen des Paralytischen und der verdorrten Hand, oder wo das Streitgespräch den Gegenspieler veranlaßt, sein Spiel aufzugeben, wie dies bei der Forderung an den Reichen oder bei der entschlossenen Ablehnung der satanischen Zumutung durch Jesus der Fall ist. In den beiden ersteren Fällen wird das Streitgespräch ohne jene abschließenden Taten sinnlos, in den beiden letzteren

Fällen muß die Erzählung noch über den Entscheid Jesu hinausführen, weil Jesus einen Befehl ausspricht, dessen Ausführung oder Nichtausführung mitgeteilt werden muß, oder wenigstens dem Weltherrschaftsanspruch des Satans eine so kräftige persönliche Abfuhr zuteil werden läßt, daß man noch eine Mitteilung darüber erwartet, wie der Satan auf solche Abweisung reagiert hat. Alle übrigen Schlußbemerkungen gehören — von der abschließenden Feststellung der ersten Mk-Sammlung Mk 3, 6 abgesehen — der zweiten Mk-Sammlung an. Die Tatsache, daß sie gerade nur bei diesem Sammler häufiger auftreten, und die Beobachtung, daß sie inhaltlich sämtlich entbehrlich sind, führen zu der Vermutung, daß erst bei der Niederschrift, die aus den Einzelerzählungen die Gruppe zusammenstellte, dem überlieferten Stoff jene Bemerkungen wie die wegweisenden Lichter aufgesetzt worden sind.

Die ursprünglichen Erzähler haben demnach das Streitgespräch nur bis zu dem Schlusse des Gesprächs selbst fortgeführt und den Hörer unter der Wirkung des gesprochenen Wortes entlassen. Nur wo es der Stoff gebieterisch verlangte, haben sie sich von dieser Regel entfernt. In der Tat ist diese Regel ebenso sachgemäß wie künstlerisch wirkungsvoll. Der Höhepunkt ist mit dem abschließenden Jesuswort erreicht. Nachfolgende Bemerkungen über Erfolg und Eindruck würden diesen nur abschwächen.

Die Exposition des Erzählers hat den doppelten Zweck, die Fragesteller einzuführen und die Frage vorzubereiten. Sie kann deshalb nicht fehlen, aber die Erzähler pflegen sie in größter Kürze abzumachen. Für die große Sorglosigkeit, mit der die Erzähler hierbei verfahren, ist es bezeichnend, daß die beiden Erzählungen, die die alten Quellen Q und Mk gemeinsam überliefern, in ihren Expositionen keineswegs identisch sind. Bei dem Rechtsstreit gibt Q einen Anlaß an, den Mk unterdrückt hat oder nicht kennt, und bei der Zeichenforderung präzisiert Mk im Gegensatz zu Q Mt 12, 38 das Zeichen als vom Himmel, eine Näherbestimmung, die sich vor der Antwort nicht rechtfertigen kann, ganz abgesehen davon, daß in beiden Fällen die unbestimmten Interpellanten von Q Lk 11, 15 f. 29 zu den bestimmten Gegnern Jesu schon von Mk umgestempelt werden. Diese klassischen Beispiele aus der relativ besten Überlieferung zeigen, auf wie unsicherem Boden wir uns bei den Expositionen der Gespräche bewegen.

Die Einführung der Fragesteller ist dürftig: καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ Mk 2, 18; so oder ähnlich geschieht sie in der Mehrzahl der Fälle. Wie Name und Herkunft der Gesprächspartner gewöhnlich im Dunkel bleibt, so versucht die Exposition gemeinhin

keine äußere oder innere Charakteristik der Frager. Eine dogmatische Vorbemerkung über die Stellungnahme der Gegner wird nur dem Sadduzäergespräch vorausgeschickt; sie hat hier ihre Notwendigkeit darin, daß sie von vornherein den Irrtum ausschließt, als sei die biblische Frage von den Sadduzäern wirklich in vollem Ernst gemeint. Nur die überhaupt mit lebhafteren Farben ausgestattete Erzählung von dem Gespräch mit dem Reichen bei Mk bringt in der Exposition zwei anschauliche Züge (προσδραμὼν und γονυπετήσας αὐτόν), die die innere Eigenart des Fragestellers indirekt kundtun. Von den Motiven, die zur Anfrage führen, verrät die Erzählung in der Exposition nichts[1]); die Hörer mögen sie der Frage selbst entnehmen. Nur da, wo dies unmöglich ist, nämlich bei der böswilligen Absicht, Jesu durch seine provozierte Antwort irgendwie zu schaden, wird dies Motiv genannt. So bei dem zweiten Sabbatgespräch der ersten Mk-Sammlung (παρετήρουν αὐτόν . . . ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ), bei der Kirchensteuerfrage (ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωνιν λόγῳ) bei der Ehescheidungsfrage (πειράζοντες αὐτόν), während die versucherische Absicht bei der Frage nach dem ersten Gebot und der Zeichenforderung erst in der späteren Überlieferung eingetragen ist. Bei dem Satan ist diese Absicht ohne weiteres anzunehmen und braucht daher am Eingange der Versuchungen nicht erst ausgesagt zu werden. Es überrascht nicht, daß die schlechte Motivierung hier und da bemerkt wird; mehr überrascht, daß auch in solchen Fällen nicht ausdrücklich auf sie hingewiesen wird, wo sie offenbar vorhanden ist, wie bei der Sadduzäerfrage, oder aus der Antwort Jesu erschlossen werden kann, wie bei der Frage nach der Überlieferung der Ältesten.

Etwas mannigfaltiger ist die Formengebung bei der Vorbereitung der Frage.

Hier ist zunächst der Anlaß zur Frage zu erörtern. Die erste Mk-Sammlung gibt einen solchen stets, die zweite nie an, während die Einzelüberlieferungen geteilt sind. In der Tat tragen die fünf jerusalemischen Gespräche insofern einheitlichen Charakter, als sie durch das Auftreten Jesu als eines Lehrers am Orte und an der Stelle der bisherigen Autoritäten bedingt sind: sie bedürfen nicht eines speziellen Anlasses, sondern sind durch die Gesamtlage — Jesus wirkt in der Hochburg der Gegner und untergräbt dort ihr Ansehen — bedingt. Es kommt dazu, daß sich die jerusalemischen Gespräche nicht auf praktische Probleme beziehen, die im Einzelfall des täg-

[1]) Die harmlose Bemerkung, durch die Mk 12, 29 zwei Gespräche miteinander verknüpft werden, wird vom Sammler stammen.

lichen Lebens ihren Anlaß hätten. Die Frage nach der Zahlung der Kaisersteuer ist eine exceptio firmans regulam; denn hätte sie ihren Anlaß bei Zahlung der Kaisersteuer, sei es von Jesu Seite, sei es von der der Gegner aus, genommen, wäre das Gespräch überhaupt gegenstandslos geworden. Bei der Scheidungsfrage ist es nur natürlich, daß den Fragern ein bestimmter Scheidungsfall nicht zur Hand war; es lag ihnen auch nicht an einem konkreten Fall, sondern an einer grundsätzlichen Stellungnahme. Bei dem Rechtsstreit über die Dämonenheilungen Jesu ist es ebenso begreiflich, daß die Erörterung von einem bestimmten Heilungsfall den Anlaß nahm, wie es natürlich ist, daß die Überlieferung über dem Interesse an der grundsätzlichen Erklärung Jesu den konkreten Einzelanlaß unterdrückte. Besonders schmerzlich für unsere historische Erkenntnis ist die Tatsache, daß die Überlieferung den Anlaß zur Zeichenforderung nicht erzählt hat. Der Anlaß zur Versuchung wird verschwiegen und kann nur dem Gespräch selbst entnommen werden. Weder für den Täufer noch für den Reichen braucht angesichts der allgemeinen Haltung ihrer Anfragen ein besonderer Anlaß vorgelegen zu haben.

Bei den übrigen sechs Fällen werden die Anlässe erzählt. Es sind durchweg Beobachtungen von Tatsachen. Man nimmt Anstoß an dem öffentlichen Gebahren der Jünger Jesu, wenn sie die strenge Fastenpraxis der Johannesleute nicht innehalten, am Sabbat Ähren raufen oder mit unheiligen Händen ihre Mahlzeit einnehmen; oder man kritisiert einzelne Handlungen Jesu, wie seine unbefangene Teilnahme an einem Gastmahl von Zöllnern oder sein Verhalten zu einem von Gott gezeichneten Kranken, ja, man lauert auf den Anlaß einer Sabbatheilung, die noch gar nicht eingetreten ist, aber deren Eintritt man in boshafter Absicht erwartet. Es fällt dabei auf, daß die Erzählung Jesu nur das einmalige Tun, dagegen dem Jüngerkreise die regelmäßige Gewohnheit zuschreibt. Man erzählt so, obwohl die Kritik auch in den ersteren Fällen von Jesus selber zu erledigen bleibt, offenbar, weil das regelmäßige Tun der Jüngergemeinschaft zu Jesu Lebzeiten für die Christengemeinschaft, der die Erzählung gilt, vorbildlich bleiben soll. Meist begnügen sich die Erzähler dabei mit einer kurzen, regestenartigen Bemerkung. Nur die Frage nach dem Verkehr mit den Zöllnern ist so umständlich und ungeschickt durch die Erzählung von der Berufung des Levi und dem Zöllnergastmahl unterbaut, daß man sich fragt, ob dieser künstliche Zusammenhang nicht erst auf dem Papier hergestellt ist. Dagegen ist der Aufbau der Erzählung von dem Paralytischen streng auf die Frage zugeschnitten, obwohl die Exposition in ausgeführtem Stile erfolgt und der Erzähler hier — und zwar hier allein — die lokale

Situation mit so viel anschaulichen Zügen ausstattet, daß die Malerei sich des Stoffes gern bemächtigt hat: der Erzähler ruft bei jedem Hörer ein anschauliches Bild der Situation hervor, daß man sich nachträglich nur wundert, wie nüchtern und trocken selbst dieser Bericht ist. Man sieht, wie die Menge die Tür verstopft, man sieht den Kranken, von den vier Getreuen getragen, man erlebt mit ihnen die Enttäuschung, daß der Weg versperrt ist, man freut sich des prächtigen Ausweges, den die Liebe findet, und schaut zur Decke hinauf, bis das Aufgraben vollendet ist und der Kranke auf seinem Bette heruntergelassen wird. Kurz, man hat den Eindruck, den der ganze Vorgang nach der Erzählung auf Jesus macht, stufenweise auf sich wirken lassen: die πίστις der Freunde, die ebensogut Treue gegen den Kranken wie Zutrauen zu dem Helfer Jesus ist. Und doch hat der Erzähler weiter nichts getan, als schlecht und recht eine Tatsache an die andere gereiht. Er verschmäht es, den Eifer der Freunde anders zu kennzeichnen als durch ihr allerdings sprechendes Vorgehen; kein Wortwechsel illustriert uns die anfängliche Ratlosigkeit und die glänzende Erfindung der Vier; kein Wort und keine Gebärde veranschaulicht die nur in stummer Tat sich aussprechende Bitte um Heilung; ja über das Elend des Kranken, der vor der Tür vergeblich harrt, dessen Leid bei dem Transport auf das Dach besonders schwer gewesen sein muß, erfahren wir direkt nur die Bemerkung, daß er Paralytiker sei. Es ist die antik-volkstümliche Erzählweise, die durch Taten spricht und charakterisiert.

Den Anlaß nimmt regelmäßig die Gegenpartei, die ja auch zumeist das Gespräch eröffnet. In den beiden Fällen, in denen Jesus das Gespräch selbst beginnt, liegt der Anlaß auf Jesu Seite. Bei der Davidssohnfrage bildet der Anlaß einen Bestandteil des Jesuswortes selbst, nämlich eine Ansicht der Schriftgelehrten, die im weiteren abgewiesen wird. Im zweiten Sabbatgespräch liegt der Anlaß für Jesus in der Anwesenheit eines Kranken, der der Heilung bedarf, und der Aufpasser, die Jesum des Sabbatbruchs bezichtigen wollen. Trotzdem wird in der Exposition darüber nichts ausgesagt, daß jene Schrifterklärung oder diese Haltung seiner Gegner ihn zu seinem Vorgehen veranlaßt hätte.

Eine besondere Stellung nimmt schließlich die Exposition der Versuchungserzählung ein. Sie unterscheidet sich dadurch von allen anderen Gesprächen, daß die Einführung in erster Linie nicht dem Satan, sondern Jesu gilt. Schon das erste Wort der alten Erzählung macht einen geheimnisvollen Eindruck: ἀνήχθη. Man ahnt die höhere Gewalt. Nachher ist der πειράζων, wie selbstverständlich, da, und der Hunger Jesu in der Wüste ist der Anlaß, von dem das Gespräch

seinen Anfang nimmt. Nicht eine Tat Jesu, an der man Anstoß nehmen könnte, sondern ein Bedürfnis Jesu bringt somit das Gespräch in Bewegung, ein Bedürfnis, das nur ihm bekannt war und daher davon Zeugnis ablegt, daß die Versuchungsgeschichte nur eine grandiose Form für die Auseinandersetzung Jesu mit sich selber ist.

So ist den Erzählungen im allgemeinen eine gewisse Dürftigkeit der Exposition nachzusagen. Im ganzen ist es nur das notdürftigste Tatsachenmaterial, das in ihr bereitgestellt wird. Nur bei den Gesprächen, die zugleich Heilungsgeschichten sind, findet sich zum Teil eine kräftigere Farbengebung. Vor allem aber sind es, abgesehen von den dürftigsten Mitteilungen über die Gesprächsführer, lediglich Anlässe, nicht aber innere Motivierungen. Die eigentlichen Triebkräfte, die zu den Gesprächen führen, muß man durch Rückschlüsse zu erraten versuchen. Dem alten Erzähler war es gleichgültig, warum man die Zeichenforderung an Jesus stellte, aus welcher inneren Haltung der Täufer seine Anfrage an ihn richtete usw. Er fragt nicht nach der kausalen Verknüpfung der Tatsachen, noch weniger nach der inneren Folgerichtigkeit der Gesprächsführer. Er sucht nicht zu erforschen, was in den Seelen vorgegangen ist, ehe es zum Gespräch kommt, oder gar die Exposition so zu gestalten, daß die Gesprächsführung selbst dem Hörer mit innerer Notwendigkeit sich zu vollziehen scheint. Die Exposition ist vielmehr lediglich ein Hilfsmittel zum Verständnis des Gesprächs, notwendige Vorkommnisse in möglichster Kürze zu vermitteln. —

Die Gesprächsführung selbst läßt dem Erzähler naturgemäß weniger Spielraum in der Betätigung seiner Kunst. Etwas Gegebenes will er wiedergeben, und daß allen Überlieferungen ein Urgespräch zugrunde liegt, darf nach den oben gegebenen Nachweisungen als wahrscheinlich gelten. Die Ehrfurcht vor dem Jesuswort, die die alten Erzähler beseelte, und der wir überhaupt unsere Überlieferungen verdanken, hat sie vor Fälschungen der Herrenworte bewahrt, ließ ihnen aber freie Hand in der stilistischen Bearbeitung der Gesprächsworte selbst, in der Gliederung des Gesprächs, in Zwischenbemerkungen zwischen den Gesprächsworten und in Erweiterungen der Herrenworte selbst.

Die erste stilistische Bearbeitung des Ganzen verdanken wir den Übersetzern, die das aramäische Urgespräch in das Gewand der hellenistischen Weltsprache kleideten. Ihre Arbeit darf im ganzen als gelungen gelten. Des weiteren hat die mündliche Erzählung an der Herausarbeitung der Gesprächsworte gearbeitet. Noch die schriftliche Aufzeichnung läßt erkennen, daß die Erzähler auf die ver-

anlassende Frage der anderen ein minderes Gewicht legten als auf die Herrenworte selbst. Die Überlieferung schwankt in einzelnen Fällen noch über die Form der veranlassenden Äußerung der Gegenpartei: neben der meist bevorzugten Frageform findet sich auch die Aufforderung oder der Aussagesatz, neben der meist beliebten direkten auch die indirekte Frage. In mehreren Erzählungen bietet das Wort der Gegenpartei nicht mehr als den Anlaß zu dem nachfolgenden Jesusspruch; hier versagt die dramatische Gestaltungskraft noch vollkommen. Insbesondere gilt dies von den Gegnerworten der ersten Mk-Sammlung. Dagegen verraten die der zweiten Mk-Sammlung, die Gespräche mit Johannes, dem Reichen und dem Satan eine sehr geschickte Stilisierung. Sie stellen das Problem scharf und richtig dar; einzelne bringen in Doppelfragen die Alternativen auf einen sehr präzisen Ausdruck, und die Versuchungsgeschichte gestaltet sich aus zu einer tiefen Problemdichtung. Ein einzigartiges Musterstück glänzender Stilisierung ist die captatio benevolentiae, die den Eingang des Gesprächs über die Kaisersteuer ziert und in einer sehr geschickten Form das wahre Urteil des Erzählers unter der Maske der Schmeichelei der Feinde ausspricht.

Wieviel von der Formung der Herrenworte auf das Konto der Erzähler zu setzen ist, läßt sich im einzelnen nicht ausmachen. Den Stempel der Erfindung trägt keine der Jesusantworten. Andererseits zeigen die Dubletten, die die Überlieferung beim Streitgespräch über die Traditionen der Ältesten hintereinandergestellt hat, und die in besonderer Reichhaltigkeit sich in den Sabbatgesprächen finden, wie unbekümmert die Erzähler Jesusworte an einen Anlaß schlossen, der ihnen passend zu sein schien. Wie ein Blick auf die mehrfach überlieferten Herrenworte lehrt, wandelt sich die Form noch während der literarischen Fixierungen; erst recht hat den Erzählern der Inhalt über der Form gestanden. Jener galt als heilig und verbindlich, diese nicht. Im ganzen sind die Jesusantworten in ihrer ältesten herstellbaren Form von einer ausgezeichneten rednerischen Eindrucksfähigkeit. Man muß sie laut vorlesen, um ihrer schlagenden Kraft ganz inne zu werden. So schmal das überlieferte Material ist, so gewinnt man aus ihm doch das einheitliche Bild eines Volkspredigers, der in allerlei volkstümlichen Redeformen knapp, eindrücklich und die Gewissen treffend zu sprechen vermag, wie es oben ausgeführt worden ist. Eben dieser Gesamteindruck, verstärkt durch die Erwägung, daß die künstlerische Kraft der Erzähler nicht groß ist, führt zu der Annahme, daß die volkstümliche Kraft und Kunst, die sich in den Herrenworten ausspricht, dem Meister zugehört und der Erzähler hier im ganzen nur Nacherzähler ist.

Mehr gewahrt man von der gestaltenden Kraft der Erzähler in der Gliederung, in der sie die Gespräche selbst mitteilen. Freilich der einfache Gesprächsgang, der sich in Wort und Gegenwort erschöpft, verrät nur geringe Darstellungskunst, besonders da, wo lediglich Wort und Gegenwort unverbunden nebeneinandergestellt werden. Indessen auch hier sind Abstufungen deutlich von dem Herrenspruch, dessen Veranlassung eben gerade noch berichtet wird, so daß kaum der Eindruck eines Gesprächs entsteht, bis zu dem in Frage und Antwort gleich sorgfältig gegliederten Gespräch über die Auferstehungsfrage, das ja auch in folgender Form hätte erzählt sein können: Die Sadduzäer fragten ihn über die Auferstehung der Toten, und Jesus antwortete: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. — In fünf Erzählungen wird ein doppelter Gesprächsgang berichtet. Bei dem Gespräch über das erste Gebot dient der zweite Gang nur zur Bekräftigung und Beurteilung des ersten, so daß er ohne inhaltlichen Verlust gestrichen werden könnte. Der Gesprächsführung haftet sonach etwas Künstliches an, wenn auch der Nachdruck, der auf dem umfassenden Gebote liegt, durch seine andersartige Wiederholung verstärkt wird. In den vier übrigen Erzählungen wird dagegen wirklich ein dogmatisches Moment wirksam. Das Gespräch mit dem Reichen steht in seiner Form dem über das erste Gebot formell wie — im ersten Gesprächsgang — inhaltlich am nächsten. Denn mit dem ersten Gesprächsgang ist ein Ziel erreicht, indem durch Hinweis auf eine Zusammenstellung von Geboten des Dekalogs die Frage des Reichen erledigt wird. Damit ist ein Abschluß gegeben, der keine Fortsetzung fordert. Indessen wird nun in dem zweiten Gespräche nicht bloß locker an das bereits Erörterte angeknüpft, sondern auch inhaltlich über das Ergebnis des ersten weit hinausgeführt. Auf diese Weise entsteht ein wirklich geschlossenes Gespräch. Noch lebhafter wird die Gesprächsführung durch Einführung des Zwischengesprächs. In der Erledigung der Scheidungsfrage dient es dazu, die mosaische Antwort auf diese Frage feststellen zu lassen und vor der eigentlichen Antwort abzutun. Immerhin ist es hier nur ein Kunstmittel, um den Gegensatz zwischen dem Mosesgebot und der Gottesordnung schärfer heraustreten zu lassen, also die eigentliche Entscheidung im voraus in ein schärferes Licht zu stellen. Kunstvoller sind die beiden klassischen Gespräche über die Vollmacht Jesu und die Kaisersteuer in sich gestaltet; in beiden überrascht das Zwischengespräch durch einen vom Hauptgespräch scheinbar fern liegenden Inhalt: was hat die Taufe des Johannes mit der Wirksamkeit Jesu im Tempel oder die jüdischen Bedenken gegen die Kaisersteuer mit der Gestalt der geltenden Silber-

münzen zu tun? Das Zwischengespräch wirkt zunächst retardierend und dadurch spannend. Tatsächlich aber bietet es bereits die Materialien zur Beantwortung der Hauptfrage: das Wirken Jesu stammt von demselben Gott, der Johannes zur Taufe verordnet hat, und die, die Kaisermünze in den Händen halten, mögen sie auch zahlen! In beiden Fällen aber führt die letzte Antwort noch über das im Zwischengespräch vorbereitete Ziel: bei der Vollmachtsfrage insofern, als die zu erwartende Antwort verweigert wird, in der Steuerfrage insofern, als das wuchtige καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ beigefügt wird. Hier ist wirklich eine lebendige Erzählung erreicht, die in künstlerischer Verkürzung ein Bild von dem gibt, was verhandelt worden sein mag. Wie traurig wäre es um uns bestellt, wenn der Erzähler sich mit der Bemerkung begnügt hätte, daß Jesus die Antwort auf die Vollmachtsfrage verweigert habe; wieviel rätselhafter bliebe das Schlußwort von der Kaisersteuer, wenn es uns ohne das Zwischengespräch überliefert worden wäre! Zugleich aber gewähren diese Zwischengespräche einen Eindruck von der schlagfertigen Dialektik, die den Gegner durch eine geschickte Frage auf ein scheinbar abgelegenes Gebiet führt und ihn dort zu Aussagen veranlaßt, aus denen nur noch eine einzige Schlußfolgerung herausführt, diejenige, die der Interpellant gerade nicht hatte ziehen wollen. Nun wird man zwar die eigentümliche Angriffsmethode, die sich in dem entwickelten Zwischengespräch kundgibt, um ihrer Originalität und volkstümlichen Kraft willen dem zuschreiben, der im Urgespräch selbst gesprochen hat, allein die stilisierte Form des Zwischengesprächs als solche bleibt doch das Ausdrucksmittel des Erzählers, unter dem er ein reicheres Gespräch kurz und packend zusammenfaßt; und so kümmerlich die Formengebung bei mehreren einfachen Gesprächen ist, so anerkennenswert ist die Kunst der Erzähler in diesen lebendig überlieferten Gesprächen. — Die Palme freilich gebührt auch hier dem dreifachen Gesprächsgang der Versuchungsgeschichte. Hier ist jeder Gesprächsgang in sich ein beziehungsreiches Kunstwerk. Scheinbar steht jeder Gesprächsgang unvermittelt neben dem anderen. Auch äußerlich werden die Schauplätze abgegrenzt: Von der Wüste führt die Wanderung auf den Tempel, von da auf den mythischen Berg, von dem man die ganze Welt sieht. Und doch bilden die drei Glieder ein sinnvolles Ganze. Die Versuchung wird immer eindringlicher, die Abweisung immer zielbewußter, der Einsatz, um den gespielt wird, immer größer, bis der Bruch vollkommen ist. Aber eben auch um dieses Eindrucks willen wird man geneigt sein, den Gesprächsführer selbst für den ersten Erzähler zu halten. Die lebendige Erzählkunst Jesu selber offenbart sich hier in strahlendem Glanze.

Wir sahen hier schon: auch die szenischen Zwischenbemerkungen zeigen den Meister. Nur die Versuchungsgeschichte bietet einen einwandfreien Szenenwechsel. Wo er sonst versucht wird, ist er ein kümmerliches literarisches Aushilfsmittel.

Die Mehrheit der Erzähler verschmäht szenische Zwischenbemerkungen überhaupt. Einige Versuche zur psychologischen Klarstellung werden gemacht. Am reichsten und geschicktesten ist darin die Erzählung vom Reichen bei Mk[1]), ihr Höhepunkt der Blick Jesu mit dem berühmten ἠγάπησεν. Ein paar Bemerkungen, daß Jesus die unausgesprochenen Gedanken erkennt, das Urteil Jesu über den Schriftgelehrten, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, der zornige Blick beim zweiten Sabbatgespräch, das Aufseufzen Jesu bei der Verweigerung der Zeichenforderung — das ist alles, wenn man von den spärlichen notwendigen tatsächlichen Angaben absieht[2]). Nur die fingierte Alternative, die als Selbstgespräch in das Gespräch über die Vollmachtsfrage eingeführt wird, bietet noch eine originelle Wendung, die zugleich auf den Charakter der Interpellanten ein bezeichnendes Licht wirft und eben damit das Recht der ablehnenden Schlußantwort Jesu erhärtet.

Schließlich erkennt man die Erzähler und ihre Interessen am deutlichsten an den Erweiterungen der Jesusantworten. Auf den Jesusantworten liegt naturgemäß der Nachdruck der Erzählung, um ihretwillen ist überhaupt die ganze Erzählung da. An ihnen hat daher die Überlieferung emsig gearbeitet. Freilich ist sie bei unseren Stoffen nach unserem Urteil nirgends so weit gegangen, daß das echte Jesuswort des Urgesprächs gänzlich verloren wäre; wohl aber ist die ursprüngliche Antwort häufig erweitert und ihr Inhalt nicht nur bereichert, sondern auch sachlich verschoben worden. Fast nur die jerusalemische Markussammlung ist von Zusätzen zu dem antwortenden Herrenwort ganz frei, ein Zeichen dafür, daß, je schärfer die Problemstellung erfaßt wird, und je geschlossener die Erzählung in sich gestaltet ist, desto schwerer die Bereicherung der Erzählung durch weitere Herrenworte wird. In der ersten Markussammlung, deren Einzelstücke ungleich weniger künstlerisch ausgeführte Einheiten darstellen, haben nur die beiden Perikopen keine Zusatzworte, die durch die in ihnen enthaltenen Heilungsgeschichten die Aufmerksamkeit der Hörer ohnehin von den Jesusworten auf die Jesustaten lenkten. Die einzeln überlieferten Gespräche haben (außer

[1]) Vgl dazu die originelle volkstümliche Überlieferung im Hebr. Evang.

[2]) Auch hier »nicht ein individuelles, sondern ein sachliches Interesse«. M. Dibelius, Formgesch., S. 25.

der in sich am meisten geschlossenen Versuchungsgeschichte und der Zeichenforderung) durchweg irgendwelche Zusätze an Herrenworten erfahren. Es ist nun freilich an diesem Punkte sehr schwer, zu entscheiden, wo mündliche Überlieferung, wo nur schriftliche vorliegt. Denn dieselben Motive sind bei beiden wirksam, und das formale Kriterium der Behältlichkeit und Abrundung der Erzählungseinheit führt nicht immer zum Ziele. So hat wohl schon die mündliche Erzählung das Gespräch über den Verkehr mit Zöllnern mit einem programmatischen Wort Jesu über den Zweck seines Kommens abgeschlossen und den Hörer damit von der Beantwortung einer speziellen Frage zu einer grundsätzlichen Erkenntnis des Berufs Jesu weitergeführt. So mag schon der Erzähler des ersten Sabbatgesprächs dem einen Sabbatspruch einen zweiten beigefügt haben, auch hier aus dem Bedürfnis heraus, von der Erledigung einer bestimmt veranlaßten Frage aus zu einer grundsätzlichen Erklärung über Jesu Stellung zum Sabbatgebot vorzudringen. Man sieht, wie das Interesse der Erzähler geneigt ist, von dem konkreten geschichtlichen Einzelfall zu den Momenten allgemeinerer Art vorzudringen, die für die christliche Bruderschaft von Bedeutung sind. Die Mk-Rezension des Rechtsstreites Jesu hat vielleicht schon auf der Stufe mündlicher Überlieferung das Bedürfnis empfunden, der eigentlichen Antwort Jesu, die sich mit der Abweisung der Anklage begnügt, eine positive Aussage über die Stellung Jesu zu den Dämonen beizufügen. Der Erzähler, dem die Q-Rezension folgt, schließt mit einem grundsätzlichen Spruch über die Unmöglichkeit der Neutralität, der vermutlich — die Zusammenordnung ist wenig glücklich und daher ihr Sinn schwer erkennbar — den Hörer zur vollen Entscheidung für Jesus gegen die Dämonen auffordern soll. Zeigt sich hier in beiden Fällen das Bestreben, durch die zugesetzten Herrenworte einen im Sinne des Erzählers vollkommeneren Abschluß zu erreichen, so bietet die jetzige Fassung der Antwort auf die Fastenfrage ein Beispiel dafür, wie die Bedürfnisse der Gemeinde die Erzähler zu einer inhaltlichen Verschiebung des ursprünglichen Herrenworts geführt haben. Die Fastenpraxis der Erzähler erwies sich als kräftiger als die freie, frohe Haltung Jesu. So ward durch Interpolation und Zusatz aus dem alten, das Fasten ganz ablehnenden Gleichnisse eine Allegorie, die das spätere Fasten der Gemeinde rechtfertigt. Immerhin ist dies der einzig nachweisbare Fall, in dem das Jesuswort um seinen Sinn gebracht ward.

Die bisher genannten Zusatzherrenworte sind die einzigen, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit den Erzählern zuzuweisen sind. Sie stimmen formell darin zusammen, daß sie entweder einen

kurzen abschließenden Satz zufügen, oder — wie in der Fastenfrage — eine Umarbeitung darstellen, die aus inneren Gründen — das urchristliche Fasten mag wirklich vom Karfreitag seinen Ursprung nehmen — der Zeit vor aller literarischen Fixierung zugeschrieben werden muß. Wo dagegen irgendein Stichwort zu einer lockeren Anfügung führt — die Johannesfrage zieht andere Sprüche über Johannes nach sich; von den unreinen Geistern springt man im Anhang des Rechtsstreits Jesu bei Mk zu dem heiligen Geist, bei Q zu anderen unreinen Geistern über; der Anlaß der Unterlassung der Waschungen führt zu einem Katechismus über Rein und Unrein, die Scheidungsfrage zu einem solchen über Ehe und Ehelosigkeit —, wo zwei Dubletten nebeneinandergestellt werden (wie bei der Überlieferung der Ältesten), wo ein neuer formeller Ansatz (Mk 2, 27; 7, 9; vgl. 7, 20) oder eine neue künstliche Situation (Mk 7, 14. 17; 10, 10. 23) den literarischen Kleister noch verrät, mit dem die Einzelüberlieferungen zusammengeklebt werden, oder wo das Ordnungsprinzip im Grunde so dunkel bleibt, wie bei der Beifügung des Doppelgleichnisses vom Alten und Neuen an die Fastenfrage, wird man nicht den Erzähler, sondern die literarische Niederschrift der Erzählungen am Werke finden. —

c) Was ergibt sich nun aus dieser Überschau als Zweck und Wert der Erzählungen?

Die Erzähler wollen von Jesus berichten. Ihre Ehrfurcht gilt dem Worte dessen, der ihnen im Glauben Führer und Halt geworden ist. Darum legt die Überlieferung allen Wert auf das Herrenwort und bereichert es durch andere Herrenworte, läßt aber — bis an die Grenze einer unzulässigen Vernachlässigung — alle anderen Momente des Gesprächs, wie Angaben über Zeit, Ort, Zuhörer und Teilnehmer und über den Gang der Disputation dahinten. Auch bei den Anlässen verweilt das Interesse nur flüchtig; es kommt alles auf die Resultate an, die zuweilen gehäuft gegeben werden. Dabei besteht das Bestreben, von dem konkreten Fall zur allgemeinen Regel abzugehen.

Die Herrenworte gelten den Erzählern als verpflichtendes Gesetz für sich und ihre Hörer. Die Auswahl, die getroffen wird, wählt zumeist praktische oder christologische Stoffe. Das private Fasten, die Sabbatpraxis, die Stellung zum eigenen Besitz, die Ehe, der Verkehr mit den Unreinen, das Verhalten zum römischen Staat und seiner Steuer, die Verbindlichkeit der rabbinischen Überlieferung — das sind die einzelnen praktischen Probleme, für die bei Jesus die Lösung gesucht und gefunden wird; in dem Liebesgebot erscheint die gesamte neue Gesetzgebung zusammengefaßt. Andererseits richtet sich

die Aufmerksamkeit auf das Messiasproblem in der Zuspitzung auf die Person Jesu. Die Erzähler werden auch solche Erzählungen wie die vom Paralytischen als Erweise der Messianität Jesu berichtet haben und haben überhört, was, wie die Absage an die Davidssohnschaft, ihren eigenen Meinungen widersprach. Der Messiasglaube hat sie dabei nicht dazu verführt, der historischen Wirklichkeit die Spitzen abzubrechen: nirgends ist in den Gesprächen selbst ad honorem Christi gemodelt worden. Außer dem christologischen Problem ist nur die Auferstehungsfrage in den Erzählungen behandelt. Da in ihr nichts weniger als eine theoretische Frage, sondern die tragende Hoffnung des Christentums zu sehen ist und das Bekenntnis zu Christus den Kardinalpunkt des Glaubens darstellt, sind es, vom Erzähler aus gesehen, im Grunde die wichtigsten praktischen Interessen der neuen Religion, die berührt werden: Christus, sein Wille für diesen Äon und die Hoffnung auf jenen Äon.

Ist es nun zweifellos, daß die Geltung Christi, die Durchführung seines Willens im Leben und die apokalyptische Hoffnung für jeden Christgläubigen feststanden, ohne daß eine Diskussion über sie innerhalb der Gemeinde notwendig gewesen wäre, so war doch um derer willen, die außerhalb standen, ein fortlaufender Disput notwendig. Der Gegensatz, der zu Lebzeiten Jesu zu den Streitgesprächen geführt hatte, lebte weiter, nur daß die Diskussion nun zwischen den Christusjüngern und dem zeitgenössischen Judentum stattfand. Aus dieser geschichtlichen Lage begreift es sich, daß die Erzählung nicht die Namen der Gegner festhält, sondern sie nur in Typen anführt, ja, daß sie geneigt ist, die typischen Pharisäer überall einzusetzen, wo die älteste Überlieferung unbestimmt war. Die Erzähler denken an die Pharisäer, Sadduzäer und Johannesjünger ihrer Tage und verwerten die Jesusantworten im Kampf mit den Richtungen ihrer Zeit. Einzelnen Einwürfen begegnet man mit der Erzählung eines Streitpunktes, bei dem Jesus die Entscheidung schon im voraus gegeben hatte, und mit der Rückführung auf seine Autorität ist für die Erzähler die Sache erledigt, wenn auch natürlich in Jesu Spuren gern ein Beweis aus der Schrift, der auch den Feinden des Glaubens geläufig ist, beigefügt wird. Da nun die Erledigung des konkreten Falles durch ein für ihn gemünztes Wort Jesu nicht immer den Bedürfnissen des Tages entsprach, versuchte man durch Beifügung eines Jesusworts allgemeinerer Haltung dem apologetischen Zweck mehr gerecht zu werden.

So werden die Streitgesprächserzählungen zu apologetischen Aushilfen. Nicht so, daß man mit diesen Erzählungen versucht hätte, die Gegner des christlichen Glaubens aus dem Felde zu

schlagen. Nichts deutet in ihnen auf solche aggressive Verwendung. Aber doch so, daß die Gläubigen selbst durch sie befähigt wurden, die Einwände, die die Gegner erhoben, vor ihrem christlichen Gewissen zu entkräften. Denn eben diesem Zweck mußte eine Erzählung genügen, die die Autorität des Herrenwortes verkündete, während diese den Gruppen außerhalb der Urgemeinde natürlich keinen Eindruck machte. Bedenken, die die Messiasgläubigen selbst gehabt haben mögen, ehe sie sich der Gemeinde anschlossen, erledigen sie nun, wo sie von außen immer wieder an sie herankommen, im Hinweis auf die höchste für sie gültige Autorität. Indem die Streitgesprächserzählungen so die Bedürfnisse der Gemeindeglieder in apologetischer Hinsicht zu befriedigen versuchen, werden sie zu Dokumenten der Selbstbesinnung und Selbstrechenschaft des Urchristentums über die Gründe seines Glaubens.

Das Fundament dieser Apologetik, die naturgemäß von der Verteidigung auch zum Angriff übergeht und so zur Polemik wird, ist der Kyrios, insbesondere sein Wort. Sein Wort entscheidet, auch wenn seine Entscheidung so schmerzlich empfunden wird wie beim Reichen. Als guter und wahrhaftiger Lehrer steht der Kyrios den Erzählern vor der Seele, und diesen Eindruck vermitteln sie den Hörern durch die schlichte unausgesprochene Zumutung, daß man dem Jesuswort in Gedanke und Tat zu gehorchen hat. In einzelnen ausführlicheren Gesprächen leuchtet auch der Stolz der Erzähler, daß ihr Meister mit allen Gegnern fertig wird.

Der Gegenstand der Apologetik ist schließlich auch ihr Kyrios: sein Gebot, sein Tun, sein Herrschaftsanspruch. Es ist zu beachten, daß der eigentliche Ausgangspunkt der urchristlichen Apologetik, das Kreuz, außen bleibt: ein Streitgespräch über den bevorstehenden Tod und seine Bedeutung war den Erzählern nicht bekannt, da sie es sonst gewiß überliefert hätten; es ist von ihnen aber auch nicht erfunden worden. Sonst aber werden alle charakteristischen Momente von Tun und Predigt Jesu gegen Einwände von außen verteidigt: seine Taten als Heiland der Sünder und Kranken, seine Stellung zu Gesetz und Überlieferung, zu Johannes und den Propheten, zur Weisheit und zur apokalyptischen Hoffnung, zu den Rabbinen und den Johannesleuten, zu den nationaljüdischen wie zu den apokalyptisch-supranaturalen Messiaserwartungen. Immer gilt es, Einwände von außen her durch die Erzählungen zurückzuweisen. Nur das Gespräch mit dem Reichen läßt von außerchristlichen Einwänden nichts spüren: hier ist es die Größe und Schwierigkeit der Nachfolge, durch die die christlichen Hörer zu radikalem Entschlusse aufgefordert werden sollen. Im Gegensatz zwischen den Laxen und den Ernsten inner-

halb der Gemeinde tritt der Erzähler auf die Seite der Ernsten. Von dem großen inneren Streit der urchristlichen Gemeinden um die Geltung des Gesetzes lassen die Erzähler nur insofern etwas ahnen, als mehrere Gespräche Fragen des Gesetzes, seiner Auslegung und seiner verpflichtenden Kraft betreffen. Doch sind die Problemlösungen weder so radikal jüdisch, wie bei den konsequenten Judenchristen, noch radikal paulinisch. Sie bewegen sich vielmehr auf einem Boden, auf dem das praktische Problem der Stellungnahme zu den aus den Heiden gewonnenen Christen noch nicht brennend geworden ist, das heißt: sie geben die verschieden freien Aussagen Jesu wieder.

Die Mittel der Apologetik sind einfach. Die Erzähler lassen Jesus entscheiden. Sein Wort bedeutet alles. In ihm aber vergegenwärtigt sich ihnen im Kontrast zu anderen Lehrern die Person des Einen, dem sie nachfolgen. An seiner überlegenen Kraft rankt sich ihr Mut auf, allerlei Gegnern ihres Glaubens mit seinem Wort zu begegnen. Ein stolzes Siegesbewußtsein kennzeichnet die am besten erzählten Streitgesprächsberichte: die Erzähler der Vollmachts- und der Kaisersteuerfrage verstehen es, die überlegene Hoheit Jesu gegen die niedrige Gesinnung der Feinde anschaulich zu machen. Das Gespräch mit dem Reichen wird keiner hören, ohne durch die Forderung Jesu, deren Schwierigkeit durch den Kontrast erschreckend deutlich wird, im Gewissen angefaßt zu sein und so die sittliche Größe Jesu zu empfinden.

Mit einer künstlerischen Kraft, die im Evangelium ihresgleichen sucht, veranschaulicht die Versuchungsgeschichte in der schärfsten Kritik der überlieferten Messiasgedanken den einzigartigen Gottesgehorsam Jesu. Aber auch da, wo die Kunst des Erzählers bescheiden bleibt, wirkt sie durch die Beschränkung auf das Wichtige und die Treue in der Wiedergabe der Jesusworte. Haben ihre Darbietungen einst den ersten apologetischen Interessen der Christenheit gedient, so dankt es ihnen die Christenheit aller Zeiten, daß sie in ihren Streitgesprächen uns die Quellen erschlossen haben, aus denen wir gerade durch das Mittel des Kontrasts die Stellung Jesu in den Parteien und damit über ihnen zu erkennen in der Lage sind. So schaffen und pflegen sie noch heute dieselbe Ehrfurcht, aus der sie entsprungen sind, und der sie dienen wollten, die Ehrfurcht vor dem guten und wahrhaftigen Lehrer, der mehr war als Gesetz, Propheten und Weisheit.

Eine letzte Frage mag diese Untersuchung schließen: Wo hat die Erzählung der Streitgespräche innerhalb des geschichtlichen Lebens ihren festen Platz gehabt? Die Antwort kann nur lauten:

in den Gemeindezusammenkünften der aus dem Judentum gewonnenen Christusgläubigen. Momente, die auf Heidenchristen und deren Probleme deuten, fehlen; auch die Frage der Heidenmission selbst mit ihren Folgerungen für die Stellung zum Gesetz wird noch nicht berührt. Jüdische Bräuche werden als bekannt vorausgesetzt. Es ist die älteste Gemeinde, in der diese Erzählungen umgingen. Gewiß wird sie auch ein Christ dem anderen privatim erzählt haben, aber vor allem sind diese Erzählungen da zur Sprache gebracht worden, wo das ganze Leben der Gemeinden zu seinem stärksten Ausdruck kam, in den Versammlungen. Neben den enthusiastischen Äußerungen der neuen Religion, die nach langer Verkennung durch die neuere Forschung wieder ans Licht gestellt worden sind, haben auch diese verständigen Erzählungen bei den Zusammenkünften der Gemeinden Gehör gefunden. Auch in ihnen sprach der Kyrios[1]). Und wenn auch jeder Christ selbstverständlich das Recht hatte, eine solche Erzählung zur Stärkung oder Zurechtweisung vorzubringen, es wird doch manchen gegeben haben, der sich durch den Geist zur Darbietung solcher Erzählungen besonders und regelmäßiger getrieben fühlte. Wer einst rabbinische Erziehung genossen hatte, ehe er Christgläubiger ward, wird sich von den Problemen der Streitgespräche besonders angezogen gefühlt haben. Will man sich ein anschauliches Bild der »Lehrer« des Urchristentums machen, so vergesse man diese Erzähler nicht, die es verstanden, in den Versammlungen den beginnenden apologetischen Interessen der Gemeindeglieder durch Darbietung der einschlägigen Herrenworte zu dienen.

3. Die Aufzeichnung und Sammlung.

a) Es ist scheinbar nur ein kleiner Schritt von der mündlichen Erzählung zu ihrer Niederschrift, und doch ist es der entscheidende Schritt in die weite Welt. Die mündliche Erzählung geschieht vor einem begrenzten Hörerkreis; die schriftliche Überlieferung findet keine anderen Grenzen als die, die der Wille des Lesers setzt. Die mündliche Erzählung wendet sich an mehr oder minder bekannte Hörer, die Niederschrift an mehr oder minder unbekannte Leser. Der Erzähler wirkt in der Gegenwart, in der er spricht, und überläßt es dem Gedächtnis des Hörers, wie weit er in der Zukunft fortwirkt. Der Schriftsteller denkt an die nahe Zu-

[1]) Gegen die Einschränkung des Kyriosgedankens auf die hellenistische Urgemeinde scheint mir das aramäische Kultwort maranatha zu entscheiden; der Kyrioskult kennzeichnet bereits die aramäisch sprechende Urgemeinde.

kunft, für die er schreibt, und vermag durch das dauernde Vorhandensein seines Schriftwerks sich dem Gedächtnis des Lesers immer wieder nahezubringen. Die Erzählung, die von Mund zu Mund geht, erlebt fortwährend Veränderungen in lebendigem Wachstum. Das Schriftwerk, wenn es in feste künstlerische Form gegossen ist, geht in seiner spröden Form von Jahrhundert zu Jahrhundert. Die Wirkung des Erzählers ist kürzer, lebendiger, persönlicher als die des Schriftstellers, aber das Schriftwerk ist in der Fülle seiner Darbietungen und der Dauer seiner unmittelbaren Wirkungskraft nahezu unbeschränkt.

Es ist darum ein bedeutsamer Schritt, als das Urchristentum zur Feder griff und sich eine eigene schriftliche Überlieferung schuf. Jesus selbst war ganz unliterarisch, ein Mann des Wortes und des Geistes, der Liebe und des Opfers. Er hat keine Zeile hinterlassen, auch keinen Befehl gegeben, daß man seine Worte und Taten niederschreiben und so der Nachwelt überliefern sollte. Dieser durch und durch unliterarische Charakter Jesu ist auffällig. Allerdings haben nach unserer Kenntnis weder der Täufer, in dessen Fußtapfen er anfing, noch die Rabbinen, die seine größten Gegner wurden, ihre Sprüche schriftlich überliefert, aber daß der Vollender der Propheten nicht ebenso wie Amos zum Schreibgriffel griff, überrascht doch. Es befriedigt dabei nicht der Hinweis auf die verkürzte Endperspektive, die für die schriftliche Überlieferung weder Zeit noch Interesse ließe; denn dem Zukunftspropheten liegt immer an der später noch feststellbaren Richtigkeit seiner Weissagung, was Amos und Jeremia so gut bezeugen wie die Apokalypsen der Zeitenwende. Offenbar hat Jesus dieses allen Weissagern naheliegende Bedürfnis nicht gekannt, weil ihm die eschatalogisch-apokalyptische Erwartung, die sich in seinen Sprüchen ausspricht, doch nicht so wichtig war, wie manche moderne Entwürfe uns glauben machen möchten. In der Gegenwart hat er gewirkt in Wort und Tat, in lebendigem Verkehr von Person zu Person. Eine Einwirkung auf den Staat, wie die politische Prophetie sie geübt hatte, und die in verwickelteren Verhältnissen ohne literarische Mittel nicht durchführbar ist, liegt ihm fern. Er wirkt auf den Menschen in seinem Volk, zu dem er gesandt ist. Die geographische Übersichtlichkeit seines Wirksamkeitskreises, den er predigend reisend, Liebe beweisend durchzog, als auch die Kürze seiner öffentlichen Tätigkeit überhaupt, wie der jähe Abschluß seines Kampfes und seines Lebens haben ihm die Verwendung der Schrift für seinen Dienst überflüssig erscheinen lassen.

Auch in den Versammlungen der ältesten Gemeinde haben Wort und Tat zunächst die Alleinherrschaft ausgeübt. Ein unverbildetes

Gedächtnis, das sich durch Niederschriften noch nicht um seine Selbständigkeit und Kraft gebracht hatte, wird die natürliche Gabe der ersten Erzähler gewesen sein, die der Gemeinde die Herrenworte und -taten überlieferten. Solange ihr viele Augenzeugen des Lebens Jesu zugehörten, die die mündliche Erzählung aus eigener Kenntnis lebendig zu erhalten vermochten, und der Kreis der Gemeinden der Zahl wie der Örtlichkeit nach übersehbar blieb, war der Schritt von der Erzählung zur Niederschrift unnütz. Zur allmählichen Literarisierung der Überlieferung führte erst ein Dreifaches: das Wachstum der Urchristenheit über immer weitere Gebiete und Volksschichten, der zeitliche und persönliche Abstand von den Worten und Taten Jesu, die Auseinandersetzung mit den Reaktionen der Umwelt. Dabei bedingen sich das erste und dritte Moment gegenseitig: das Wachstum der Gemeinde führte zu kräftigerer Reaktion seitens der Synagoge, und umgekehrt hat diese durch Verfolgung und Haß die äußere Ausbreitung wie die innere Verselbständigung der Gemeinden bewirkt. Nun tritt schon in der Wirksamkeit des Stephanus und der an seinen Tod anschließenden Verfolgung eine Lage ein, in der eine hellenistische Urgemeinde neben die altjüdische tritt. Damit ist ein Abstand von den ersten einfachen Verhältnissen gegeben: der enge lokale und persönliche Zusammenhalt zerreißt. Die Sprache scheidet, mögen auch die meisten galiläischen und viele jerusalemische Jünger Griechisch verstanden und geprochen haben, die Weltspache wird ihnen noch weniger als dem Apostel Paulus die Sprache des Lebens und der innersten Aussprache gewesen sein. Von Jerusalem sind die hellenistischen Christen durch die Verfolgung ferngehalten. Die Zwölfjünger sind ihnen örtlich, vielleicht auch durch ihre den Zusammenhang mit dem Judentum aufrecht erhaltende Haltung (act 8, 1) ferne gerückt. Unter den Hellenisten wird es wenige Augenzeugen des Lebens Jesu gegeben haben. So drohte der Zusammenhang mit der Urgemeinde und ihrer lebendigen Jesusüberlieferung zu zerreißen. Anderseits, auch wenn die pneumatischen Erlebnisse, die jene ersten Zeiten in reichem Maße kennzeichnen, über alle geschichtliche Überlieferung hinausführten: das Christuserlebnis hielt sich doch immer wieder gegenwärtig, daß es eben Jesus war, den man als Kyrios verehrte. Seine Worte und Taten aber konnte man nur aus der Überlieferung der aramäischsprechenden Urgemeinde erfahren, und die Pietät, mit der selbst Paulus an der Verbindung mit Jerusalem festhält, ist bei den ersten Hellenisten, ehe der Kampf um die Heidenmission seine Narben zurückließ, gewiß erst recht vorhanden gewesen.

Unter diesen Erlebnissen — darf man vermuten — beginnen die

ersten Aufzeichnungen. Da die jungen Gemeinden Jesus erst kennen lernen müssen, lag von beiden Seiten ein Bedürfnis vor, die Überlieferung in festeren Formen weiterzugeben: von seiten der Zwölf in Jerusalem wie von seiten der Wandermissionare. Man mag sich vorstellen, daß diese bei der Urgemeinde die Herrenüberlieferung hören und sich für ihren persönlichen Gebrauch zur Missionspredigt und -lehre einprägen: eine formlose private Niederschrift wird diese Eindrücke festgehalten haben. Im Konkreten sind es die einzelnen Anlässe gewesen. Hatte die Wirksamkeit des Stephanus an der ewigen Gültigkeit von Gesetz und Kultus gerüttelt, so waren die Sabbatsprüche Jesu und ähnliche Streitgespräche notwendige Hilfen im Streit gegen die streng jüdischen Kreise. Mußte man überhaupt die Beobachtung machen, daß die Rabbinen zu Jerusalem mit ihren Überlieferungen sich auch den Gemeinden gegenüber als Feinde erwiesen, die mit den Mitteln der Religionsverfolgung wider sie einschritten, so griff man um so eifriger zu den Erzählungen, die den Streit des Kyrios selbst mit den Rabbinen in kräftigen Kontrasten zeichneten. Wurden nun die Versammlungen gestört, einzelne Gemeindeglieder in Haft gesetzt, verschleppt, mißhandelt, getötet und die Einheit der Gemeinden zeitweise zerschlagen, so war das schriftliche Wort zuweilen der einzig mögliche Ersatz des mündlichen. So kommen wir zu der Vermutung, daß der erste Kampf, den das Judentum gegen das sich seiner selbst bewußt werdende Christentum führte, den Anlaß zu Aufzeichnung und Sammlung von Streitgesprächen Jesu gab.

Ein Streitgespräch in einer Diasporajudensynagoge zu Jerusalem ist nach der Apostelgeschichte 6, 9 f. der Ausgangspunkt des formlosen Lynchmordes an Stephanus gewesen. Andere Debatten mögen dieser letzten voraufgegangen sein, vielleicht hat Stephanus selbst, ehe er Christusjünger ward, in einem der hellenistischen synagogalen Landsmannschaftsverbände eine geachtete Wirksamkeit als Rabbi entfaltet. Dann hat er seine gewohnte Tätigkeit in der religiösen Diskussion als Christ nur fortgesetzt, bis seine einstigen Kollegen in ihm den Renegaten erkannten und als Konkurrenten, wie einst Jesum, aus dem Wege räumten. Leider gibt uns die Quelle kein anschauliches Bild von der folgenschweren Disputation, die für die Klärung der Gegensätze wohl ähnlich entscheidend gewesen ist, wie Luthers Disputation in Leipzig. Zum ersten Male für unsere Kenntnis tritt ein rabbinisch gebildeter Mann für den neuen Glauben ein. Die Rabbinen, die die galiläischen Fischer und Landleute, von kleinen Störungen abgesehen, ruhig haben gewähren lassen, spüren, daß es wieder gilt wie zu Zeiten von Jesu Wirken im Tempel: er oder

wir! Die Konkurrenz der Nazarener, die bis dahin als eine schwärmerische, von Laien geführte Gruppe innerhalb des großen Judentums erscheinen konnte, begegnet ihnen nun auf ihrem eigensten Gebiete. Die Debatte wird noch eiliger abgebrochen als bei Jesus, und der Prozeß ist noch kürzer und formloser.

Mit dem Auftreten des ersten antirabbinischen christlichen rabbinisch gebildeten Lehrers beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Streitgespräche Jesu. Sie gewinnen ein akutes Interesse für die Gemeinde, zugleich wird es für die zerstreuten Christusjünger schwerer, die Überlieferungen, die nun so wichtig geworden sind, aus zuverlässigem Munde zu hören.

So greift die Feder ein. Die schlichteste Art der Aufzeichnung haben wir schon genannt: die Führer der neu entstehenden Gemeinden hellenistischer Zunge empfangen mündliche, zusammenfassende Mitteilungen über Jesus überhaupt, über seine Streitgespräche insbesondere, bei den zwölf Jüngern und anderen Autoritäten der aramäischsprechenden Urgemeinde. Die Niederschrift braucht dabei zunächst über Notizen zum Privatgebrauch nicht hinauszugehen. Und gewiß ist in der ordentlichen Gemeindeversammlung noch lange — allerdings neben der Verlesung aus dem Alten Testament — nicht das geschriebene, sondern das gesagte Wort allein in Übung gewesen. Allein, wenn nun das gesprochene Wort die nicht erreichte, die im Gefängnis saßen oder sonst durch widriges Geschick von den Versammlungen ferngehalten wurden, war ein schriftlicher Ersatz erwünscht. Und da es sich um die erste Verfolgung durch die rabbinischen Kreise des Judentums handelte und in manchem Verhör vor den jüdischen Behörden der Christ seine Stellungnahme zu den einzelnen Einwürfen der Verfolger gegen den Christusglauben bezeugen mußte, waren gerade schriftliche Zusammenstellungen der Streitgespräche Jesu erwünscht.

So treten die Streitgesprächserzählungen unter den Gesichtspunkt der Schwerentbehrlichkeit im augenblicklichen Kampf. Die Motive, die wir bei den Erzählern bereits festgestellt haben, drängen nun zur schriftlichen Fixierung. Diese aber führt von selbst von der Aufzeichnung des Einzelnen zur Sammlung und Ordnung größerer Einheiten.

Es ist ein natürliches Wachstum, an das wir hier zu denken haben. Alle beabsichtigte literarische Kunst ist ausgeschlossen. Die Aufzeichnungen sind nicht Produkte der Schriftstellerei: es sind lose Blätter, für das augenblickliche Bedürfnis geschrieben, so unliterarisch wie die meisten Papyri, die uns die neuere Forschung beschert hat, auf dem gewöhnlichen Schreibmaterial der kleinen Leute geschrieben,

auf Papyrus oder auf Scherben. Man darf diese Aufzeichner und Sammler nicht Schriftsteller nennen. Ihre Absicht ist nur, das Erzählte festzuhalten und die Erzählungen zusammenzustellen.

b) Ihre Zutaten zur mündlichen Überlieferung sind in der Tat sehr gering. Ihre Arbeit ist im einzelnen daher schwer erkennbar. Immerhin darf im ganzen in bezug auf die Motive der Aufzeichnung und Sammlung folgendes vermutet werden.

Das apologetische Interesse steht voran. Der Wunsch, vom konkreten Anlasse zu einer allgemeingültigen Maxime zu gelangen, führt die schriftliche Überlieferung auf den Bahnen der mündlichen zur weiteren Zusetzung von Herrenworten zu dem konkreten Bescheid. So fügt die Mk-Überlieferung des ersten Sabbatgesprächs vor den prinzipiellen Entscheid der mündlichen Erzählung Mk 2, 28 c. p. einen ähnlichen grundsätzlichen Spruch. An derselben Stelle fügt die Mt-Überlieferung einen dem Erstbescheide formell angeglichenen Spruch 12, 5. 6 bei, der mit seiner überlegenen Wertung der Person Jesu dem Tempel gegenüber gerade den polemischen Stimmungen der Stephanusverhandlung besonders nahe kommt (act. 6, 14. 48 ff.). Das Streitgespräch über die Überlieferung der Ältesten wird bereichert durch Darbietung einer Dublette, die bei Mk einfach neben die eigentliche Antwort gestellt, später bei Mt mit dieser in eine kunstvolle Einheit gebracht wird durch ein weiteres Beispiel. Reichere Darbietungen und grundsätzlichere, also leichter anwendbare Entscheidungen sollen die apologetischen Aufgaben lösen helfen. Die Auseinandersetzung mit den alten jüdischen Feinden Jesu steht dabei im Vordergrunde. Doch dient das Streitgespräch naturgemäß auch der Apologetik gegen die Johanneskreise. Dem Gespräch über den »Kommenden« werden Jesussprüche über Johannes beigefügt, damit aus ihnen die Inferiorität der täuferischen Ansprüche deutlich werde. Und die Mitteilung der radikalen Gleichnisse Jesu über Alt und Neu im Anschlusse an die Fastenfrage hat vielleicht den apologetischen Zweck im Auge, gegen die Fastenpraxis der Johannesleute die der Christusgemeinde zu verteidigen.

Das apologetische Bedürfnis führt zuweilen auch den formell entgegengesetzten Weg von dem Grundsätzlichen zum Besonderen. Die Überlieferung der Scheidungsfrage bei Mt ist da bezeichnend. Das Prinzip Jesu wird vorangestellt: keine Ehescheidung. Dem ersten Einwurf der jüdischen Gegner, dem Hinweis auf die mosaische Scheidungspraxis, wird halb ablehnend geantwortet, dem zweiten, dem Hinweis auf den Ehebruch, wird Raum gegeben. Die Diskussion hat eine gewisse Erweichung des Grundsatzes gebracht.

Besonders deutlich wird das apologetische Motiv als ordnendes

Prinzip bei den beiden einzig erhaltenen Sammlungen. Die erste Markussammlung stellt ihre Erzählungen zusammen, um den Beweis zu führen, daß Christus sterben mußte. Mit unbeholfenen Mitteln versucht der Sammler, ein Bild von der allmählichen Steigerung der Gegensätze zwischen Jesus und den anderen aufzuzeigen, bis es zum endgültigen Bruch und zum Todesbeschluß kommt. Es hat ihm dabei nichts ausgemacht, daß er dabei eine Erzählung über Johannesjünger mit verwandte, die eigentlich nicht am Platze war. Sehr beachtenswert ist es, daß bei ihm die geschichtliche Erzählung selbst die Notwendigkeit des Todes Jesu erweisen soll. Hat ihm die selbsterlebte Christenverfolgung, die den Christen zugleich ebenso wie dem Verfolger Saul eine Christusverfolgung sein mußte, die geschichtliche Anschaulichkeit nahegebracht, die alle anderen Entwürfe über die Notwendigkeit des Todes Christi entbehren? Sicher war es den Verfolgten ein Trost, wenn ihnen einer ihrer Lehrer an einer Reihe von Streitgesprächen klarmachte, wie Jesus in ihnen bis zum zornigen Bruch mit den Feinden getrieben wurde — ohne daß er etwas anderes tat wie sie, nämlich eine klare Aussprache über die ihm gestellten rabbinischen Fragen.

Ein anderer Lehrer sammelte die Streitgespräche Jesu in Jerusalem und stellte sich und den christlichen Gemeinden den Meister vor Augen mitten unter den rabbinischen Koryphäen in ihrer Hochburg: ein Lehrer unter den anderen, der sie doch glänzend besiegte, ja einer, der mehr war als Rabbi, mehr als ein Davidssohn, der Gesetzgeber des Himmelreichs und sein großer König. Hier besonders wirkt die Veranschaulichung der Motive außerordentlich, wenn man die Sammlung auf die Kreise des Stephanus zurückführt. In ihnen wird zuerst der Gegensatz gegen die jüdischen Rabbinen ausschließlich. Sie erst erfahren wieder die Wirkungen des Konkurrenzneides der Machthaber, wie einst Jesus. Sind sie selbst immer in Debatten mit der Synagoge, von der sie sich gelöst haben, in Debatten, die ihnen Einbuße an Gut und Blut einbringen, so bedürfen sie des tapferen, unbekümmert wahrhaftigen Lehrers, der die Verteidigung offensiv führt und die berühmten Rabbinen in ihrem heiligen Tempel schlägt — gerade des Christus, der uns aus der Sammlung entgegenleuchtet. Hat Stephanus die Weissagung Jesu vom Untergang des Tempels aufgenommen und mit biblisch-rabbinischen Gründen verteidigt, so vertritt die Sammlung zunächst ein auf göttliche Vollmacht zurückgehendes Recht Jesu, im Tempel ordnend und lehrend zu wirken, und widerspricht des weiteren allen nationalpolitischen religiösen Hoffnungen: der revolutionäre Patriotismus wird ebenso abgewiesen wie die partikularistische Davidssohnschaftshoffnung.

Bereitet sich in der Bewegung des Stephanus und seiner Genossen eine Abwendung des jungen Christentums von dem nationaljüdischen Untergrunde vor, so zeigt die Sammlung unter Ausscheidung des kultischen und nationalen Moments die neue umfassende Gesetzgebung im Monotheismus und im Liebesgebot, und in dem Rabbinen, der Jesu zustimmt und die antikultische Bedeutung des Gebotes hervorhebt, findet sich jene Zeit selbst wieder, die die wahre Schriftgelehrsamkeit für sich in Anspruch nahm. Ist es schließlich der übernationale und übermenschliche Menschensohn, der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios, dem die Gebetsanrufung des Stephanus gilt, act. 7, 55. 58, so endet auch die Sammlung mit dem Hinblick auf den über die Davidssohnhoffnung weit hinausgehenden Kyrios, dem die Weltherrschaft gebührt. Es wäre verfehlt, in diesem auffälligen Zusammentreffen einen Beweis dafür zu erblicken, daß die Sammlung aus der Zeit stammen müsse, die durch das Auftreten des Stephanus, die erste Verfolgung und die Gründung hellenistischer Gemeinden jüdischer Nationalität bezeichnet wird; indessen darf behauptet werden, daß schon in dieser Zeit die äußeren und inneren Bedingungen für die Möglichkeit der Entstehung der Sammlung gegeben sind.

Neben das apologetische Interesse tritt das des praktischen religiös-sittlichen Lebens. Die in den Streitgesprächen verhandelten Fragen sind der späteren Christenheit zum Teil deshalb so wichtig geworden, weil sie in ihnen Anweisungen für ihr Verhalten sah. Auch hier arbeitet die schriftliche Überlieferung weiter in Zusätzen. Die Umgestaltung des parabolischen Wortes über die Hochzeiter, die nicht fasten können, zu einer Anweisung über Fasten und Nichtfasten der Gemeinde wird freilich wohl schon die mündliche Erzählung vollzogen haben. Dagegen erkennt man die schriftliche Überlieferung deutlich in kleinen Kompositionen, die alle katechismusartig ausgestaltet sind. Offenbar für die christliche Unterweisung bestimmt, geben sie Zusammenstellungen über das gleiche oder über verwandte Themen. So wird die Behandlung der Ehescheidungsfrage bei Mk durch zwei zugesetzte Herrenworte zu einer eindrücklichen, juristische Vollständigkeit erzielenden Anweisung über dies wichtige praktische Problem: der allgemeine Grundsatz wird voraufgestellt, daß die Ehe unlöslich sei; dann geht man auf die beiden Eventualitäten ein, was geschieht, wenn der Mann (10, 11) oder wenn die Frau (10, 12) die Ehe scheidet, und in beiden Fällen wird der zuerst ausgesprochene Grundsatz festgehalten. Die kasuistische Behandlung führt hier sogar, nach dem gewöhnlichen Text, zur Erörterung eines Falles, der auf jüdischem Boden undenkbar war, daß nämlich das

Weib sich vom Manne scheidet, und zeigt, daß diese Spezialisierung erst für Bedürfnisse vollzogen worden ist, wie sie sich in der hellenistisch-römischen Umwelt herausstellten. Bei Mt werden die entsprechenden Darbietungen über die Ehescheidung, bei denen selber noch die apologetische Tendenz überwiegt, durch Belehrungen über Ehelosigkeit vervollständigt. — Das Gespräch mit dem Reichen, das zunächst die Seligkeitsfrage erörtert, wird durch Zusätze zu einem Katechismus über die Eigentumsfrage erweitert. Und schließlich stellt ein Sammler jene Worte über Ehe (und Ehelosigkeit) mit diesen Spruchreihen über den Besitz unter Einfügung eines Wortes Jesu über die Kinder zu einer Unterweisung Jesu über Ehe, Kinder und Besitz zusammen. — Endlich wird das Gespräch über die Überlieferung der Ältesten, weil es an unreinen Händen Anlaß nimmt, ergänzt durch Mitteilung von Herrenworten über Rein und Unrein und endet mit einem Lasterkatalog hellenistischen Geschmacks: richtet sich hier bei dem ersten Sammler noch das Interesse auf die antijüdische Auseinandersetzung mit den Rabbinen, so verschiebt der zweite den Akzent auf das Reinheitsproblem, das der Heidenmission im Vordergrunde stand, und macht so das Ganze zu einer Belehrung über Rein und Unrein.

Das apologetische und das praktische Interesse haben die Aufzeichnung und Sammlung der Streitgespräche hervorgerufen und nachhaltig bestimmt. Jenes erweist sich als das grundlegende, dieses hat stets mitgewirkt und da, wo das unmittelbare apologetische Interesse aus irgendwelchen Gründen zurücktrat, auch dessen Erbschaft angetreten.

Es hat nun neben diesen beiden Momenten von Anfang an auch ein gewisses historisches und ästhetisches mitgewirkt.

Es war schon den Erzählern von maßgeblicher Wichtigkeit, daß es ein Herrenwort war, das sie wiedergaben, und Paulus zeigt, wie scharf Herrenwort und eigene Meinung wenigstens grundsätzlich geschieden wurden. Die Tatsachen lehren, daß das Material an Herrenworten, das verwertet wird, in weitgehendem Maße als echt anerkannt werden darf. Die Aufzeichnung führt nun dadurch, daß sie auch für Unbekannte bestimmt ist (während der Erzähler seine Leute vor Augen hat) und eine größere Sorgfalt in der Berichterstattung zugleich gestattet und fordert, von selbst auf gewisse historische Ansprüche. Freilich vermag die einzelne Erzählung mit einem sehr dürftigen Maß von Zeit- und Ortsangaben auszukommen, aber dies Nebeneinander der Erzählungen, ihre Sammlung und Ordnung, macht eine Verknüpfung notwendig, die immer wieder auf die Probleme von Zeit und Ort und Umständen hingeführt wird. Die Situation wird

freilich oft ungeschickt erfunden, so daß sie zuweilen mit dem nachher mitgeteilten Gespräch disharmoniert, zuweilen den Stempel der Verlegenheitsauskunft an der Stirn trägt. Kurze Lemmata zeigen an, wie eine Quelle an die andere locker beigefügt wird. Im ganzen machen die Gespräche und die beigefügten Herrenworte noch den Eindruck von Findlingen, die mit Mörtel etwas zusammengefügt sind. Auch dem Sammler liegt mehr an der getreuen Überlieferung des Einzelnen als an einem chronologisch oder geographisch wohlgegliederten Ganzen. Nur die zweite Markussammlung zeigt Anfänge zu einer historischen Kunst, die einen Eindruck von der Persönlichkeit Jesu vermittelt. Dagegen sind die Mittel, mit denen die erste Markussammlung eine Entwicklung des Konfliktes deutlich zu machen sucht, recht unzureichend und wirken künstlich. Während die Stoffe von weltgeschichtlicher Bedeutung sind, ist es für ihre Bearbeiter bezeichnend, daß sie in bezug auf die sich erhebenden geschichtlichen Fragen den nachforschenden Historiker im wesentlichen im Stich lassen.

Noch trauriger steht es um das ästhetische Moment. War in dieser Beziehung der Abstand schon gewaltig zwischen dem Herrenwort und seiner Nacherzählung, so bedeutet die Aufzeichnung einen weiteren Rückschritt. Die Häufung der Stoffe, der Einsatz von allerlei nicht streng Zugehörigem, die lockere Verbindung der Einzelteile, der Aneinanderschluß von Zusatz an Zusatz — das alles wirkt künstlich, nicht künstlerisch. Es bestätigt sich aber von hier aus, daß die, die sich im Urchristentum zuerst der schriftlichen Erzählung zuwandten, wirklich nur Sammler sind. Erst Mt arbeitet gelegentlich, was bei Mk in der Vereinzelung steht, zusammen. So bei der Frage der Ehescheidung und der rabbinischen Überlieferung.

Die Sprache der Aufzeichnungen und Sammlungen wird zuerst das Aramäische gewesen sein; doch ist gewiß schon in der Urgemeinde zu Jerusalem für die Hellenisten die griechische Weltsprache mit eingetreten. Bei der Doppelsprachigkeit vieler Gemeindeglieder ist der Übergang von einer Sprache zur anderen ohne Schwierigkeit vor sich gegangen.

c) Es erübrigt noch, die Einordnung der Streitgespräche auf den literarischen Stufen innerhalb der synoptischen Evangelien zu verfolgen.

In **Q** spielen die Streitgespräche nur eine geringe Rolle. Indessen leisten die vier Perikopen, die Q mitteilt, für das Gefüge des Ganzen wichtige Dienste. Der dreifache Streitgesprächsgang des Satans mit Jesus über die Gottessohnfrage, nach der Einleitung über den Täufer und die Taufe das erste, was er mitteilt, zugleich auch das erste, in

dem Jesus das Wort nimmt, stellt von vornherein die von Q mitgeteilten Herrenworte in das gewünschte Licht: hier spricht nicht ein Lehrer, sondern der Gottessohn, freilich nicht der Gottessohn der jüdischen, als satanisch abzuweisenden Entartung, sondern der Gottessohn eines Gottesgehorsams eigener Art. So grenzt die Erzählung Jesus ab von der von jüdischer Seite erhobenen Anzweiflung und gibt dem christlichen Leser, für den Q bestimmt ist, von Anfang an die Anweisung, die nachfolgenden Worte als die des rechten Gottessohnes aufzunehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieses besondere Gespräch seinen Platz vor allen anderen Herrenworten findet. — Nachdem Q sodann in der Bergpredigt eine Reihe von religiös-sittlichen Anweisungen für die Jüngergemeinde gegeben und nach Hinweis auf das anerkennende Herrenwort über den Glauben des heidnischen Hauptmanns zu Kapernaum Sprüche über die Mission mitgeteilt hat, bringt Q eine Reihe von Herrenworten, die sich mit Gegnern allerlei Art auseinandersetzen. Bereits die erste Zusammenstellung der Art, die infolge der fortdauernden Auseinandersetzung mit den Johannesleuten einem lebhaft empfundenen apologetisch-polemischen Bedürfnis entgegenkommende Sammlung von Herrenworten über den Täufer, bringt zuerst ein Gespräch, das mit einer Streitfrage beginnt und mit einer offenkundigen Meinungsverschiedenheit endet. Des weiteren folgen Spruchgruppen, die über die Stellung Jesu zu seiner Generation kritische Herrenworte wiedergeben und der christlichen Gemeinde für ihre Auseinandersetzung mit dem jüdischen Volksganzen wichtig gewesen sein werden. In diesem Zusammenhange stehen die beiden Streitgespräche des Rechtsstreits Jesu und der Forderung des messianischen Beglaubigungswunders, in der Quelle sicher dicht nebeneinander gestellt. Beide dienen der Verteidigung der Tätigkeit Jesu in ihrer geschichtlichen Gestaltung, und es verrät eine zweifellose Geschicktheit in der Charakterzeichnung, wenn ein Zug den anderen umgrenzen soll: Heilandsarbeit und doch kein messianisches Beglaubigungswunder! Überraschend ist es nun freilich, daß in dem nächsten deutlich erkennbaren Abschnitt, der die Auseinandersetzung mit den Führern und Verführern des Volkes bringt (vgl. die gemeinsamen Stücke von Mt 23 und Lk 11), kein einziges Streitgespräch mitgeteilt wird. Das typische Gespräch mit Pharisäern und Schriftgelehrten fehlt in dieser Quelle ganz. Da, wo man es erwartet, bringt Q eine Reihe von Wehesprüchen. Das, was bei Mk das letzte ist, zu dem er nach der Mitteilung von Streitgesprächen fortschreitet, ist hier die einzige Ausdrucksform, in der Jesus die Pharisäer bekämpft. Ein inhaltlicher Anstoß an der kritischen Haltung Jesu gegenüber

den Volksverführern kann nicht vorliegen, da schärfere kritische Sprüche, als sie Q bringt, nicht überliefert sind, man müßte denn den Anstoß in der Linie suchen, daß Q die Streitgespräche Jesu mit seinen ausgesprochenen Gegnern noch nicht kräftig genug fand und daher die rein aggressiven Wehesprüche bevorzugte. Vielmehr dürften es formelle Gründe gewesen sein, die Q veranlaßt haben, an diesen Streitgesprächen vorüberzugehen. Q ist wirklich lediglich eine Sammlung von Herrenworten. Er will in seinem Werke Jesus zu Worte kommen lassen und sonst keinen; nur bei Johannes, dem Satan und dem Hauptmann von Kapernaum macht er eine Ausnahme und berichtet inhaltlich bedeutsame Worte von ihnen. Sonst führt ihn — abgesehen von den oben genannten Streitgesprächen — nur die Perikope von der Nachfolge zwei- (Mt 8, 19—22 = Lk 9, 57—60) oder dreimal (vgl. Lk 9, 61 f.) dazu, zum rechten Verständnis des Herrenwortes die Worte eines Ungenannten vorauf zu schicken. Ferner geht Q absichtlich an allen Taten Jesu vorüber; die beiden Heilungen, die vorkommen, sind wieder Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Denn die Heilung des dämonischen Stummen erwähnt Q nur, um den Anlaß zu dem Rechtsstreit Jesu zu erzählen, und die des Knechts des Hauptmanns bildet nur den Rahmen für das Herrenwort über den Glauben dieses Heiden und ist vielleicht in Q selbst nicht berichtet worden [1]). Bei dieser starken Selbstbeschränkung von Q auf die Herrenworte kann es nicht wundernehmen, daß Q von der Masse der Streitgespräche, um deretwillen er sowohl Worte anderer wie einzelne veranlassende Taten hätte erwähnen müssen, achtlos vorübergeht. Die Auswahl, die er demnach trifft, hat noch einen besonderen Grund; alle vier Perikopen sind für Q wichtig als Zeugnisse für Jesu Messianität im urchristlichen Sinn. Wieviel ärmer wäre die Sammlung an Selbstaussagen Jesu, wenn diese Perikopen fehlten. Da nun offenbar Herrenworte, die die Messianität Jesu rund verkündeten, in der Überlieferung fehlten, weil der Messiasanspruch Jesu kein Gegenstand seiner eigenen Verkündigung war, mußte Q auf diese besonders veranlaßten Herrenworte zurückgreifen, die ein Bewußtsein der eigenen Sendung verraten, für das freilich der alte Messiasgedanke nur ein recht unvollkommener Ausdruck ist.

Mk hat die beiden oft erwähnten Streitgesprächssammlungen in sein Evangelium aufgenommen. Die galiläische Sammlung wird von Mk ungefähr da eingefügt, wo sie auch Q in einem ähnlichen Zusammenhang bringt, nämlich bald nach einer kurzen Schilderung des ersten Auftretens Jesu.

---

[1]) Vgl. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 147.

Die älteste uns erreichbare Form, in der die evangelischen Stoffe zusammengefaßt wurden, hat demnach nach den einleitenden Bemerkungen über den Täufer, die Taufe und Versuchung eine kurze positive Schilderung des Wirkens Jesu — sei es seiner Predigt, wie Q in seiner Anfangsrede, sei es seiner Wunder (unter mäßiger Heranziehung seiner Worte), wie Mk 1 — gegeben und im Anschluß daran die Gegensätze zur Darstellung gebracht, die zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen offenbar wurden. Als erste solche Auseinandersetzung bringt Q die mit Johannes, dann die mit dem Volksganzen, zuletzt die mit den Volksführern. Mk berücksichtigt die Johanneskontroverse überhaupt nicht, die beiden anderen stellt er um, so daß ihm die Fälle der galiläischen Sammlung als Zusammenstöße mit den Führern gelten, während spätestens mit dem Verstockungsgedanken bei seiner Parabelauslegung Mk 4, 10—12 die Verwerfung des Volksganzen geltend gemacht wird. Die galiläische Sammlung, die Mk in sein Werk einstellt, ist am Anfang nicht ungeschickt mit den voraufgeschickten Erzählungen verbunden, so daß der Übergang zu einer neuen Quelle nicht von vornherein bemerklich wird. Als Ganzes leistet sie vor allem durch ihren Abschluß 3, 6, durch unbekümmerten Gebrauch des Menschensohnnamens für Jesus und durch ihren Hinweis auf das Sterben Jesu mehr, als Mk selber will. Die feierliche Leidensverkündigung des Menschensohns 8, 31—33 und die mit ihr anhebende Vorpassion verliert dadurch etwas, daß der Nachweis der Notwendigkeit des Todes Jesu schon einmal geliefert ist, und der unüberbietbare Todesbeschluß von seiten der Volksführer, zu dem die Sammlung führt, findet erst am Eingang der Leidensgeschichte 14, 1 eine Wiederaufnahme, die nicht einmal als solche gekennzeichnet ist (vgl. ähnlich 11, 18) und nochmals dafür Zeugnis ablegt, daß Mk 3, 6 der Führung des Markusfadens nicht entspricht.

Die jerusalemische Sammlung wird von Mk in die Passionswoche versetzt, obwohl sie von Leid und Sterben keine Spur verrät. Man ist durch Mk mit Hilfe von drei Leidensweissagungen und der ganzen stimmungsvollen Vorpassion darauf gerüstet, daß Jesus ins Sterben geht — und wird in fünf Gesprächen im Tempel selber unter kräftiger Zustimmung der Zuhörermassen von einem Lehrsieg Jesu zum anderen und schließlich zu einem wirkungsvollen Schlußangriff auf die in ihrem eigenen Heiligtum mit den Waffen rabbinischer Disputierkunst geschlagenen Gegner weitergeführt, so daß am Ende der siegreiche Lehrer Jesus sich an die Stelle der früheren Führer des Volkes setzt. Dies Bild von Jesus kontrastiert so stark mit der ergreifenden Schilderung des allertrostlosesten Sterbens in Mk 15,

daß auch die zwischeneingestreute Allegorie auf den Messiasmord 12, 1—11 und die aufgesetzten Lichter 11, 18; 12, 2 nur recht notdürftig und auf äußerliche Weise auf den Umschwung vorbereiten. Anscheinend hat Mk bei der Einordnung der Sammlung den Gedanken verfolgt, der am Schlusse der ersten Sammlung ausgesprochen wird: die Verschärfung des Konflikts führt zum blutigen Ende. Übrigens hätte, da Mk nur einen jerusalemischen Aufenthalt Jesu berichtet, die Sammlung ohnedies nirgends anders als an ihrem Platze untergebracht werden können.

Es ist nun interessant, daß Mk, abgesehen von den Sammlungen, gerade die beiden Streitgespräche bringt, die bei Q den Konflikt Jesu mit den Volksmassen veranschaulichen. Erweist sich dabei Mk in seiner Textgestaltung Q gegenüber als sekundär, so ist auch die Einordnung der beiden Stücke in sein Werk nicht glücklich. Da er bei beiden Konfliktsfällen nicht die Massen, sondern die Führer als Partner Jesu annimmt, wäre es natürlich gewesen, wenn Mk beide Erzählungen an die erste Sammlung angeschlossen hätte. Indessen trennt Mk die Beelzebulfrage von ihr durch die Erzählung von der Auswahl der Zwölf, die einen gewissen Rückzug Jesu vom Volksganzen mit sich bringt (3, 7—19) — und dieser Faden wird durch die Gleichnistheorie (4, 10—12) weitergesponnen — und schachtelt sie noch unvermittelt in die Erzählung von den rechten Verwandten (3, 20. 21 + 31—35) merkwürdig ein. Dagegen wird die Zeichenforderung da gebracht, wo man sie erwartet, wenn man in ihr die Abweisung der in den Massen lebendigen Hoffnung erblickt, nämlich am Ende der Auseinandersetzung mit dem Volksganzen: es ist die letzte Erzählung, die eine Belehrung anderer enthält, ehe die Jünger in die Notwendigkeit des Sterbens Jesu eingeweiht werden. Die Quelle, die Mk benutzt hat, hat die Zeichenforderung in historischer Folge am Schlusse einer Reihe von großen Ereignissen berichtet, die am einfachsten aus folgendem Schema ersichtlich sind:

1. Die Massenspeisung	Mk 6, 30–44	Mk 8, 1—9	Joh 6, 1—5
2. Nächtliche Seefahrt	Mk 6, 45—52	Mk 8, 10	Joh 6, 16—21
3. Landung in Genesaret	Mk 6, 53—56	Mk 8, 10	Joh 6, 22—24
4. Zeichenforderung	—	Mk 8, 11—13	Joh 6, 25 ff.

Auch nach dem Zuge der benutzten Quelle bedeutet die Ablehnung der Zeichenforderung die Ablehnung des Volksganzen, wie dies auch im vierten Evangelium noch deutlich wird.

Dagegen treten die übrigen von Mk überlieferten Streitgespräche im Verlauf seiner Erzählung nicht als Momente des Konflikts mit dem Volk oder seinen Führern auf, sondern sind schon vor Mk Glieder katechismusartiger Zusammenstellungen. Die Zusammenstellung über

Rein und Unrein, an deren Spitze Mk das Streitgespräch über die Überlieferungen der Ältesten vorfand, bildet bei Mk den Übergang zu den beiden auf heidnischem Gebiet vollzogenen Krankenheilungen (7, 24—30. 31—37) und bildet mit diesen den Beitrag, den dies Evangelium zu dem Problem »Jesus und die Heiden« zu liefern vermag. Diese gesamten Erörterungen, die Lk nicht kennt, schiebt Mk in die Geschichtengruppe ein, die mit der Speisung in der Wüste beginnt und mit der Zeichenforderung endet, so daß diese Geschichtengruppe, die bereits durch Mitteilung von Dubletten fast in allen Stücken doppelt erscheint, in ihrem Zusammenhang durch den Abschnitt »Jesus und die Heiden« zerspalten wird. Der Eindruck solcher Ordnungslosigkeit wird immer wieder die Vermutung wachrufen, daß eine ältere Gestalt des Mk — so, wie sie dem Lk vorgelegen haben mag — in sich einheitlicher gewesen ist und daher das ganze siebente Kapitel noch nicht enthalten hat.

Die Spruchsammlung über Ehe, Kinder und Besitz, in der die Gespräche über die Ehescheidung und die Seligkeitsbedingungen schon enthalten waren, hat Mk in den Abschnitt eingestellt, der, durch die Leidensverkündigungen gekennzeichnet, die Passion selbst vorbereitet. Auch diese Einordnung ist nicht sehr glücklich, indem besonders das Gespräch über die Scheidung weder in Stimmung und Gehalt noch in etwa aufgesetzten einzelnen Lichtern auf die Passion hindeutet. Die Einordnung selbst geschieht nach dem bei Lk dann zur Vollkommenheit ausgeprägten Hilfsmittel, daß die Stoffe auf die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem verlegt werden. Die geographische Vorbemerkung, mit der Mk 10, 1 die Gruppe einführt, in sich selbst nicht klar, ist ein Notbehelf, die eine sachlich geordnete Sammlung lokal festzulegen sucht. Sind indessen ursprünglich nur die Sprüche über die Kinder und den Besitz miteinander verbunden gewesen, wie das Fehlen der Scheidungsfrage bei Lk vielleicht auf ein Fehlen dieser Perikope in einer älteren Gestalt des Mk schließen läßt, so mag der zusammenordnende Gedanke in der Frage nach den Bedingungen der Seligkeit zu suchen sein. In diesem Falle hat dann, ehe Mt schrieb, ein Bearbeiter des Mk die Scheidungsfrage aus unbekannten Gründen an die Perikope 9, 33—50 angesetzt, die in sich bereits den Eindruck einer Fragmentensammlung macht.

Mit den Darbietungen des Mk ist die literarische Geschichte des Streitgesprächs innerhalb der Synopse im wesentlichen zu Ende. Was die Seitenreferenten noch Neues bringen, ist nicht nur gering an Zahl, sondern geschichtlich und formell auch an Wert. In der Überlieferung der Markusgespräche sind sie nahezu überall von Mk abhängig, so daß ihr Wert zumeist der einer schlechteren Textrezension

ist. Mt wiederholt getreulich alle Gespräche, die er bei Mk vorfindet. Bei Lk fehlen die beiden über die Überlieferungen der Ältesten und die Ehescheidung; und das über das allererste Gebot ist unterdrückt, weil es früher in anderem Zusammenhang und aus anderer Quelle gebracht war. Die beiden Sammlungen gibt Lk in Anlehnung an Mk getreulich wieder, nur daß er in der ersten mit kleinen Mitteln eine historische Folge herausbringt und den bezeichnenden Schluß verkümmert; dagegen schaltet Mt freier mit ihnen, indem er die erste in zwei Stücke zerreißt und die zweite noch durch Einschaltung eines weiteren, nicht zugehörigen Gleichnisses (22, 1—14) erweitert. Auch in der Akoluthie der Gespräche halten sie die Linie des Mk. Lk gestattet sich, in den Markusstücken, die er wiedergibt, nur da eine Abweichung, wo Q dieselbe Perikope bietet: den Rechtsstreit Jesu gibt er nach der Reihenfolge von Q in einer Zusammenarbeit des Textes von Q und Mk, in bezug auf die Zeichenforderung richtet er sich in Reihenfolge und Textgestaltung nur nach Q. — Stärker sind die Abweichungen des Mt. Die drei ersten Erzählungen der ersten Sammlung verwendet Mt in dem Abschnitt über die Heilandstätigkeit Jesu, obwohl nur die erste in diesen Rahmen paßt. Nach langen Einschaltungen aus Q nimmt dann Mt 12, 1 mit den beiden Sabbatgesprächen den Markusfaden wieder auf, reiht nach der Akoluthie des Mk in einer aus Mk und Q gemischten Textform den Rechtsstreit (12, 22—32; vgl. 9, 32—34) an und fügt nun nach Akoluthie und Text von Q die Zeichenforderung (12, 38—42) bei, die später nach Akoluthie und Text des Mk von Mt 16, 1. 2. 4 nochmals überliefert wird. In allen übrigen Stücken wird die Markusfolge genau innegehalten.

Die Q-Stücke sind in leiser Bearbeitung in der Akoluthie, die die Quelle selbst bot, von Mt und Lk in den Markusrahmen hineingearbeitet worden. Es ist nur natürlich, daß die drei Streitgespräche mit dem Satan, die sie bei Q fanden, von ihnen mit der Versuchungserzählung des Mk verquickt wurden. Daß beide Referenten in Text und Akoluthie Q vor Mk bevorzugen, zeugt von gutem historischen Geschmack.

Im übrigen ist von beiden nicht viel Rühmens zu machen. Ihr Verdienst ist die Überlieferung der Q-Gespräche, die uns ohne sie verloren wären. Hierin setzen sie die Sammlerarbeit fort. Wenn man bedenkt, wie groß die Nachlese bei beiden Evangelisten in bezug auf die Gleichnisse Jesu ist, erstaunt man, daß sie in bezug auf die Streitgesprächse so sehr versagt. Aber auch ihre ordnende Tätigkeit wird vermißt. Auch der Evangelist der kunstvollen Redekompositionen und der Gleichniszusammenstellungen hat sich nicht daran versucht, die Streitgespräche zu Gruppen zusammenzustellen, viel-

mehr ihre schon vorgefundenen Einheiten zum Teil zerrissen. Aus allem erhellt, daß weder der erste noch der dritte Evangelist den Streitgesprächen eine erkennbare größere Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Daß aber das Interesse an den Streitgesprächen in der jüdischen Kirche noch nicht erloschen war und noch zur Produktion von Herrengesprächen über brennende Fragen führte, dafür zeugen die oben S. 38 f. genannten Überlieferungen.

B. Das Streitgespräch im Vergleich mit anderen Ausdrucksformen des synoptischen Evangeliums.

1. Das Streitgespräch im Vergleich mit der übrigen synoptischen Gesprächsüberlieferung.

Das Streitgespräch, das in dieser Schrift zum ersten Male zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht wird, ist so gut eine eigentümliche Ausdrucksform des synoptischen Evangeliums wie das oft behandelte Gleichnis. Die Zusammengehörigkeit der Streitgespräche ist von den Sammlern der evangelischen Überlieferung in demselben Maße erkannt worden wie die der Gleichnisse: beide werden zuweilen in Gruppen vereinigt, bleiben aber auch oft in der Vereinzelung, in der sie in der mündlichen Erzählung gestanden haben. Beide zeigen Übergänge zu anderen Ausdrucksformen.

Es gilt nun, die Eigenart der Streitgespräche sachgemäß gegen verwandte Stoffe des synoptischen Evangeliums abzugrenzen und durch Vergleich mit diesen jene schärfer zu charakterisieren. Dabei ist Abgrenzung und Vergleichung nach drei Seiten erwünscht. Die Streitgespräche sind in ihrem Verhältnis zu anderen Gesprächen Jesu, zu anderen Streitworten und -reden und zu anderen Streiterzählungen zu untersuchen.

Es ist ein formengeschichtlicher Vergleich, der hier vorgenommen werden soll. Da die einzelnen hier in Frage stehenden Ausdrucksformen selber bisher ebensowenig wie die Streitgespräche einer umfassenden Untersuchung unterzogen worden sind, darf dieser erste Versuch auf besondere Nachsicht rechnen.

Die Erzählungen der Streitgespräche Jesu binden in eigentümlicher Weise Wort und Tat zusammen. Von den einfachen Herrenworten unterscheiden sie sich durch Darbietung von Worten anderer, durch die Erzählung eines oder mehrerer Gesprächsgänge, zum Teil auch durch Mitteilungen über Ort und Zeit, Anlaß und Erfolg der Gespräche. Von den Erzählungen über die Taten Jesu entfernen sie

sich dadurch, daß das Schwergewicht der Erzählung auf dem Gespräch und in diesem wieder auf dem Endbescheide Jesu liegt. Und nach beiden Hinsichten bringt der Kampfcharakter der Gespräche noch eine besondere Note.

a) Wir beginnen mit dem Vergleich der Streitgespräche mit anderen Gesprächen Jesu. Die synoptische Überlieferung ist in der Mitteilung von Gesprächen überhaupt sparsam. Q bringt, abgesehen von Streitgesprächen, nur ein inhaltlich wichtiges Gespräch, bei dem es auf das Wort der anderen Seite ankommt: die Unterhaltung des Hauptmanns zu Kapernaum mit Jesus (Mt 8, 5—10 = Lk 7, 1—9) und zwei oder drei in Gesprächsform gegebene Anknüpfungen für Herrenworte über die Nachfolge, bei denen der andere Partner ganz gleichgültig, sein Wort nur insofern von Bedeutung ist, als ohne dies die richtige Beziehung des Herrenworts dunkel bleibt (Mt 8, 19—22 = Lk 9, 57—60; Lk 9, 61 f.). Zur Mitteilung des wohl in Q schon überlieferten Herrenspruchs von dem Berge versetzenden Glauben (Mt 17, 20b = Lk 17, 6) haben beide Referenten eine Jüngervorbemerkung voraufgeschickt, die den Spruch im Zusammenhang des Evangeliums verankern soll, so daß auf diese Weise der Eindruck eines Gesprächs erweckt wird. Indessen beweist — neben äußeren Indizien, wie dem späten Sprachgebrauch Lk 17, 5 (ἀπόστολος und κύριος) und dem Anhangscharakter des Gesprächs κατ' ἰδίαν bei Mt 17, 19 f. — das völlige Auseinandergehen der beiden Referenten, daß die Quelle ihnen nicht ein Gespräch, sondern nur einen Spruch überliefert hatte. Ähnlich scheint es mit dem Spruch von der brüderlichen Pflicht zur oftmaligen Vergebung zu liegen, den Lk 17, 3. 4 nur als Spruch kennt, während Mt 18, 21 f. eine Frage des Petrus voraufschickt und dem Spruch ein Gleichnis seiner Sonderüberlieferung folgen läßt. Indessen gibt auch die materielle Verschiedenheit der Überlieferung des Spruchs Anlaß zu Zweifeln, ob hier beiden Evangelisten dieselbe Quelle vorgelegen hat. Völlig ungewiß bleibt die Wiederherstellung der Mt und Lk gemeinsamen Quelle und ihre Gleichsetzung mit Q infolge großer Verschiedenheit der vorliegenden Rezensionen bei zwei interessante Gespräche enthaltenden Perikopen, nämlich bei dem Bruchstück eines Gesprächs Jesu am letzten Tage mit seinen Zeitgenossen (Lk) oder falschen Jüngern (Mt), das im Herrenwort selbst zitiert wird Lk 13, 26 f. = Mt 7, 22 f., und bei der Parabel von den anvertrauten Geldern Mt 25, 14—30 = Lk 19, 11—27, die in beiden Rezensionen mehrere Gespräche wiedergiebt und bei Lk noch 19, 24—26 den Schluß, den Mt in Form der Herrenworte beibringt, in Gesprächsform zeigt. Die Verheißung des Gerichts über das Zwölfstämmevolk an die Jünger Mt 19, 28 = Lk 22,

28. 30, ist, wie Lk zeigt, in Q lediglich als Herrenwort überliefert gewesen, während es Mt durch Einarbeitung in den Zusammenhang von Mk 10, 28—31, den Lk an anderer Stelle wiedergibt, Lk 18, 28—30, als Antwort auf eine Jüngeranfrage beibringt. Für das Gleichnis, das Mt 24, 45—51 aus Q überliefert, hat erst Lk 12, 41 durch ein Petruswort einen künstlichen Gesprächsrahmen geschaffen. Auch für das Wort von der engen Pforte Mt 7, 13 f. = Lk 13, 24 hat erst Lk 13, 23 einen Gesprächsanlaß hergestellt. Alle diese Beobachtungen verstärken den Eindruck, daß Q nicht Gespräche, sondern Worte des Herrn hat überliefern wollen. Wenn Q — abgesehen von den Streitgesprächen — in der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum von seiner Regel abweicht, so will diese exceptio firmans regulam im Sinne von Q als besonders wichtig gewertet werden. Nun ist das Acumen hier so wenig als sonst bei Q die Heilung als solche, sondern der bei Jesus Staunen hervorrufende Glaube des Heiden, den Jesus in dieser Kraft in Israel nicht gefunden hat. Eben diesen Glauben, der dem Erzähler mit Rücksicht auf die Heidenmission von einzigartiger Wichtigkeit ist, läßt aber nur das Gespräch erkennen, das vorher mitgeteilt wird. Deshalb liegen auf ihm ein Nachdruck und ein Interesse, wie sonst bei Q nur auf den Streitgesprächsgängen seiner Versuchungsgeschichte.

Ein sehr viel reicheres Material bietet Markus.

Zunächst fallen Gespräche ins Auge, die einen Bestandteil der Heilungserzählungen bilden. Soviel ich sehe, ist ein fünffacher Gebrauch der Gesprächsform innerhalb dieser Erzählungen festzustellen. 1. Der Kranke spricht die Bitte um Heilung aus, und Jesus gewährt sie. So bei der Heilung eines Aussätzigen Mk 1, 41 f. = Mt 8, 2. 3 = Lk 5, 12. 13 in der einfachsten Form, die es mit Bitte und Gewährungserklärung in einem kurzen Gesprächsgang bewenden läßt. So bei der Heilung des Bartimäus in einer mit mehr Erzählungskunst ausgestatteten Form Mk 10, 46—52 = Mt 20, 29—34 = Lk 18, 35—43; vgl. Mt 9, 27—31, indem zwei retardierende und so die Spannung erhöhende Momente zwischen Bitte und Gewährung eingeschoben werden: die Einführung von Zuhörern, die die Bitte zu untersagen versuchen, und einer Frage Jesu nach dem Begehr des Kranken, beides Momente, die sachlich nichts Neues bringen, aber der Erzählung einen lebhaften Charakter erteilen. 2. Der Kranke oder vielmehr die Dämonen wehren sich gegen Jesus, und Jesus vertritt sie. So in der Synagoge zu Kapernaum Mt 1, 24 f. = Lk 4, 34 f., wobei das Gespräch sich in einer Abwehrbemerkung und dem Exorzismus erschöpft. So im Gerasener-Lande Mk 5, 7—13 = Mt 8, 29—32 = Lk 8, 28—33 in einem ausführlicheren Gesprächsgang. Diese

Gesprächsverwendung entspricht Nr. 1, wenn man von dem Dämonenglauben ausgeht und die Vernichtung des individuellen Ichs durch die Dämonen ins Auge faßt. 3. An Stelle eines Kranken spricht ein anderer die Bitte um Heilung aus, und die Heilung selbst wird erst vollzogen, nachdem im Gespräche sich ihr entgegenstellende Hemmnisse beiseite geräumt sind. Eine Fortbildung und reichere Ausgestaltung von Nr. 1, nur daß die retardierenden Momente sachlicher Art sind und im Gespräche überwunden werden. Bei der Heilung der Tochter des Jairus ist es die Todesbotschaft, die durch eine Bemerkung Jesu abgetan wird, Mk 5, 35 f. = Lk 8, 49 f. (Mt hat gekürzt), also eine äußere Hemmung, bei der naturgemäß in der Schilderung auf den Eindruck, den die Tatsache des Todes und vor allem (im Kontrast zu ihm) auf die anderen macht, noch ein besonderes Gewicht fällt. Dagegen liegt bei der Heilung der Tochter der Syrophönizierin die Hemmung im Innern Jesu selbst und kann daher nur durch die innere Einwirkung eines Gesprächs des Weibes mit Jesus überwunden werden, Mk 7, 26—29 = Mt 15, 25—28; vgl. 15, 22—24. Bei weitem am kunstvollsten aber ist die Gesprächsführung bei der Heilung des epileptischen Knaben Mk 9, 14—27 (Mt 17, 14—18 und Lk 9, 37—43 kürzen sehr). Auch hier liegt die Hemmung im Innern, zunächst, wie gesprächsweise erzählt wird, bei den Jüngern, wie Jesus selbst dem Vater im Gespräche deutlich macht, in diesem: beiden fehlt es an Glauben. Erst nachdem der Wille zum Glauben im Gespräch von seiten des Vaters ergreifend bekannt geworden ist, folgt die Heilung. Im übrigen wird die Erzählung bei Mk noch spannender durch Mitteilungen über die Krankheit des Knaben, die meist in Gesprächsform gegeben werden, 9, 17 f. 21 f. Nimmt man noch das Nachgespräch mit den Jüngern hinzu, das Mk und Mt, aber nicht Lk beifügt, und das das Versagen der Jünger erklären soll, wobei Mt nicht im Sinne der Erzählung auf ihren Kleinglauben 17, 19 f., Mk gegen ihren Sinn auf Exorzismus durch Gebet verweist, so ist diese Heilungserzählung ohne Zweifel in ihrer Fassung bei Mk am reichsten mit Gesprächen ausgestattet, die mit der Geschichte selbst, abgesehen von dem Nachgespräch, ein organisches Ganze bilden und an der Haltung Jesu einerseits, der Jünger und des Vaters andererseits in wirkungsvollem Kontrast den tiefen Gedanken eindrücklich machen: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. 4. Das Gespräch vollzieht sich nicht vor der Heilung, wie in Nr. 1—3, sondern nach ihr und dient dazu, daß die Heilung offenbar wird. So Mk 5, 29—34 = Lk 8, 44—48 in der Erzählung vom blutflüssigen Weibe, während Mt 9, 20—22 die Geschichte nach dem üblichen Schema gestaltet. 5. Ein Gespräch über den Heilungsprozeß selbst

enthält das singuläre Stück von dem Blinden zu Bethsaida, Mk 8, 22—26, das sich bei den Seitenreferenten nicht findet.

Auch die übrigen Wundererzählungen bedienen sich gelegentlich der Gesprächsform. So werden die beiden Rezensionen der Speisungsgeschichte, Mk 6, 35 f. 37 f. = Mt 14, 15—18 = Lk 9, 12—14 und Mk 8, 2—5 = Mt 15, 32—34, durch Gespräche Jesu mit den Jüngern bereichert, die die Unmöglichkeit der Versorgung so großer Volksmassen ans Licht stellen und so im Kontrast auf die Größe des Wunders vorbereiten. Und die Seegeschichten verstehen es in beiden Rezensionen, Mk 4, 38—40 = Mt 8, 25 f. = Lk 8, 24 f. und Mk 6, 49 f. = Mt 14, 26 f., durch je ein Jünger- und ein Herrenwort gut, die verzweifelte Stimmung jener und deren Kritik durch die sieghafte Ruhe Jesu zu malen.

Schon diese letztgenannten Gespräche vollziehen sich zwischen Jesus und seinen Jüngern. Indessen beansprucht bei ihnen nicht das Gespräch, sondern die Erzählung mit den in ihr gebotenen Tatsachen das Hauptinteresse. Anders verhält es sich mit den Überlieferungen, deren Zweck es ist, ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern wiederzugeben. Freilich fällt auch hier der Ton nicht auf das Jünger-, sondern auf das Herrenwort. Es ist schon kennzeichnend, daß die Jünger gewöhnlich als ein farbloses Kollektiv auftreten. Nur von den Zebedaiden wird einmal berichtet, daß sie mit einer individuell gefaßten Frage an Jesu herantreten, Mk 10, 35. Sonst tritt Petrus zuweilen als Sprecher der Jüngerschaft hervor (Mk 10, 28 = Mt 19, 27 = Lk 18, 28; Mk 11, 21 gegen Mt 21, 20; vgl. Mk 1, 38 gegen Lk 4, 42) [1]), einmal auch Johannes (Mk 9, 38 = Lk 9, 49), einmal Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas (Mk 13, 3 gegen Mt 24, 3). Bedeutungsvoll ist dabei nur die Haltung des Petrus im Gespräch über die Messias- und Leidensfrage, Mk 8, 27—33 = Mt 16, 13—23 = Lk 9, 18—22, und bei der Vorhersagung der Verleugnung, Mk 14, 26—31 = Mt 26, 30—35 = Lk 22, 31—34. Wie wenig die Individualitäten der Jünger das Interesse der Überlieferung finden, erhellt auch daraus, daß Mk in der Erzählung von der Berufung der ersten Jünger (1, 16—20 = Mt 4, 18—22) keinen Versuch macht, deren innere Bewegungen und ihre Motive bei der Bekehrung zu vergegenwärtigen: Wie nahe hätte es gelegen, sie in Form eines Gesprächs darzustellen, wie das später Lk und Joh zu tun versuchen!

Das Gespräch Jesu mit den Jüngern tritt bei Mk in einer vierfachen Form auf, in den vier Verwendungsmöglichkeiten, die sich

[1]) Im Markusgut setzt Lk 8, 45 im Gespräch statt der μαθηταί Mk 5, 31 ein: ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ.

überhaupt denken lassen: entweder das Gespräch bildet nur einen Teil der Erzählungseinheit, oder es umfaßt das Ganze. Im ersteren Falle steht es entweder als einleitendes am Anfang, als begleitendes innerhalb oder als abschließendes am Schlusse der Erzählungseinheit.

Das einleitende Gespräch unterscheidet sich von der Darbietung der Herrensprüche oder -reden nur durch die Voransetzung der Bemerkung, die ein anderer ausspricht, um Jesus zum Reden zu veranlassen. So leitet der Hinweis der Jünger auf den gewaltigen Bau des Tempels die Weissagung seiner Zerstörung ein, Mk 13, 1 f. = Mt 24, 1 f. = Lk 21, 5 f., und eine weitere Jüngerfrage nach dem Zeitpunkt und den Vorzeichen, Mk 13, 3 f. = Mt 24, 3 = Lk 21, 7, die synoptische Apokalypse überhaupt. Die Mitteilung eines Jüngers über einen fremden Exorzisten bietet Gelegenheit, einen (so Lk 9, 49 f) oder mehrere (so Mk 9, 38—41) Herrensprüche über das rechte Urteil und Verhalten der Jünger gegen solche Menschen darzubieten. Eine Feststellung des Petrus leitet die Mitteilung einer Belehrung über den Lohn der Nachfolge ein, Mk 10, 28—31 = Mt 19, 27—30 = Lk 18, 28—30. Das eigentlich Wichtige ist lediglich das Herrenwort, das einleitende Wort bildet nur die Gelegenheit zu seiner Mitteilung.

Das begleitende Gespräch, das wir schon bei den Speisungs- und Seegeschichten fanden, findet sich auch in wunderlosen Erzählungen. So bietet bei der Salbung zu Bethanien bei Mt 26, 6—13 ein Gespräch der Jünger mit Jesus, bei Mk 14, 3—9 eine durch ein Selbstgespräch von τινές hervorgerufene Herrenrede die Gelegenheit, den Vorgang richtig zu deuten und seinen Wert zu unterstreichen.

Das abschließende Gespräch, das uns bei Mk schon in seinen Streitgesprächen in verschiedenen Formen begegnet ist, findet sich in dem übrigen Überlieferungsstoff des Mk in folgender Verwendung. In der Erzählung von der Flucht Jesu vor der Heiltätigkeit in die Einsamkeit bringt es die Deutung seines überraschenden Verhaltens, Mk 1, 35—38 = Lk 4, 42 f. Nach der Darbietung des ersten Gleichnisses bringt es eine grundsätzliche Erörterung über den Zweck der parabolischen Redeweise überhaupt, Mk 4, 10—12 = Mt 13, 10—15 = Lk 8, 9 f., der dann die Deutung jenes Gleichnisses beigefügt wird. Hier wird die besondere Redeweise Jesu, dort sein rätselhaftes Verhalten durch ein abschließendes Gespräch klarzumachen versucht. Verwandt ist der abschließende Charakter des Gesprächs über den verfluchten und verdorrten Feigenbaum, der den freilich in dieser Überlieferungsgestalt recht merkwürdigen Anlaß zu Herrenworten über den Glauben bietet, Mk 11, 21—24 = Mt 21, 20—22. Das dunkle Gespräch beim Abstiege vom Verklärungsberge, Mk 9, 9—13 = Mt 17, 9—13, versucht ein Bedenken beiseite zu räumen, das — offenbar

unter der Auffassung der Verklärung als einer zeitweiligen Vorausnahme der Auferstehung — die Jünger unter Berufung auf die Rabbinen geltend machen, nämlich, wie der Verklärte der Verheißene sein könne, während doch erst Elia vorher kommen müsse. Die Antwort, daß Elia gekommen, aber auch der Gewalt der Machthaber verfallen sei, gibt der Verklärung die letzte abschließende Deutung in dem doppelten Sinn als Todesweihe und Auferweckungsgarantie des Messias Jesus. Endlich wird man auch der Eigenart der Jüngerbelehrung über den Sauerteig der Gegner, Mk 8, 14—21 = Mt 16, 5—12, am besten gerecht werden, wenn man es als abschließendes Gespräch faßt, das auf beide Speisungsgeschichten zurückschaut und — nach einer vorbereitenden mysteriösen Deutung auf das eine Brot, Mk 8, 14 — durch alle Mißverständnisse hindurch von einem grob sinnlichen zu einem allegorischen Verständnisse leiten will.

Es sind demnach nur wenige Gespräche, die in sich eine Erzählungseinheit bilden. Das über den Sauerteig könnte man zur Not hierher rechnen, wenn es nicht eben durch seine Rückbeziehung auf die Speisungen seinen unselbständigen Charakter zeigte. Es bleiben demnach nur die Gespräche über das Messias- und Leidensgeheimnis, Mk 8, 27—33 = Mt 16, 13—16. 20—23 = Lk 9, 18—22, die Zwistigkeiten der Jünger über den Vorrang in zweierlei Fassung: Mk 9, 33—37 = Mt 18, 1—5 = Lk 9, 46—48 und Mk 10, 35—45 = Mt 20, 20—28 = Lk 22, 24—27 und die Gespräche über die Weissagungen Jesu über den Verrat, Mk 14, 18—21 = Mt 26, 21—25 = Lk 22, 21—23, und über die bevorstehende Treulosigkeit der Jünger und die Verleugnung des Petrus, Mk 14, 26—31 = Mt 26, 30—35 = Lk 22, 31—34. Nur für diese wenigen Stücke ist es charakteristisch, daß es nur Jünger sein können, die in den Gesprächen mit Jesus sich aussprechen, während in den früher besprochenen Perikopen die Jünger nur als Umgebung des Meisters, als zufällige Ohren- und Augenzeugen oder gar als Staffage in Frage kommen. Denn nur diese Gespräche verraten uns etwas von den Stimmungen und Urteilen im Jüngerkreise. Eine ganz persönliche Note tragen die Gespräche über Jesu Vorhersagungen, in denen noch bezeichnender als das überhebliche Treubekenntnis des Petrus das ängstliche μήτι ἐγώ; bei der Ankündigung des Verrates gelten muß, sofern diese Frage ein Mißtrauen gegen den eigenen guten Willen voraussetzt, das, an sich nichts weniger als natürlich, vielleicht auf besondere Erfahrungen der eigenen Unzuverlässigkeit in der Nachfolge Jesu zurückgeht und in einem beachtenswerten, psychologisch natürlich auflösbaren Kontraste zu der Haltung der Jünger in dem verwandten Abschnitt Mk 14, 26—31 steht. Aber auch die Eifersüchteleien zwischen den Jüngern

enthalten ein starkes persönliches Moment. Vollends tritt dieses in der Szene bei Cäsarea Philippi heraus, sowohl in dem messianischen Bekenntnis, durch das sich die Jünger von den vielgeteilten Meinungen der Volksmassen unterscheiden, wie in der kräftigen Verwahrung gegen den Leidensgedanken. So sind diese fünf Perikopen formell wie inhaltlich die Jüngergespräche im eigentlichen Sinn.

Im übrigen überliefert Mk nur wenige Gespräche Jesu mit anderen Personen als den Jüngern oder denen, die sich wegen der Heilungen an ihn wandten. Zu Gesprächen im eigentlichen Sinn wird man die Abweisung von Jesu Familie, Mk 3, 31—35 = Mt 12, 46—50 = Lk 8, 19—21, und die Verwerfung Jesu in Nazareth, Mk 6, 1—6 = Mt 13, 53—58; vgl. Lk 4, 16—30, kaum rechnen können; die vorausgeschickten Worte sind nur ein Anlaß, um das dem Erzähler wichtige Herrenwort beizubringen. Sehen wir von kurzen, in die Erzählung eingeflochtenen begleitenden Gesprächen, wie dem Wortwechsel in der Familie des Herodes, der den Tod des Täufers motivieren soll, Mk 6, 22—25 (kürzer Mt 14, 7 f.), dem in einem Herrenbefehl im voraus zitierten Gespräch der Jünger mit dem Herrn des geweissagten Einzugstiers, Mk 11, 3 = Mt 21, 3 = Lk 19, 31 (vgl. 19, 33. 34), oder dem wenig glücklichen Versuch, den die Seitenreferenten am Ende des Gleichnisses Mk 12, 1—9 machen, um ein Zwiegespräch zwischen Jesus und seinen Hörern zustande zu bringen, Mt 21, 41, Lk 20, 16, ab, so bleiben nur die Gespräche der Passion: die Verleugnung des Petrus, Mk 14, 66—72 = Mt 26, 69—75 = Lk 22, 56—62, und die Verhandlungen im Prozesse Jesu, nämlich die Verhöre vor dem Hohen Rat, Mk 14, 60—64 = Mt 26, 62—66; vgl. Lk 22, 66—71, und vor Pilatus, Mk 15, 2—5 = Mt 27, 11—14 = Lk 23, 2—5, sowie die Verhandlung des Pilatus über Jesus oder Barabbas vor dem Volk, Mk 15, 6—15 = Mt 27, 15—26 = Lk 23, 18—25. —

Sehr viel spärlicher noch als bei Mk findet sich die Gesprächsform im Sondergut des Mt. Es fällt zunächst auf, daß sie bei Heilungen über das Markusgut hinaus nur in der Nebenform der Blindenheilung angewandt wird, Mt 9, 27—31, die sich von dem Gespräch mit Bartimäus, abgesehen von Kürzungen, bezeichnend dadurch unterscheidet, daß an Stelle der natürlichen Frage Jesu nach dem Begehr des Blinden, die dogmatische nach der Möglichkeit des Wunders tritt. Auch die von ihm überlieferten Jesusjüngergespräche bringen meist Dubletten oder verwandte Stoffe. So tritt zu den Seestücken des Mk ein die Erzählung begleitendes Gespräch zwischen dem seewandelnden Petrus und seinem Kyrios 14, 28—31. Und neben die eine Gleichnisdeutung des Mk tritt eine zweite, mit einem Gesprächsansatz eingeleitete 3, 36—43. Den Judaskuß begleitet eine

kurze Zwiesprache, 26, 49 f.; dazu kommt dann noch der nichtssagende Wortwechsel zwischen Jesus und den Jüngern, 13, 51, der den Abschluß der Parabelsammlung einleitet, und ein belangloser Einschub in die Erzählung von der Kanaanäerin, der das bedeutsame Wort 15, 24 einleitet. Das einzige originelle Jesusgespräch mit Jüngern ist das mit einem kurzen Vorgespräch der Steuereinnehmer mit Petrus eingeleitete Gespräch über die Tempelsteuer, 17, 24—27. Als Gespräche Jesu mit anderen Personen sind — außer der Schlußfrage bei dem Gleichnis von den ungleichen Söhnen an die Hörer, 21, 31 — nur zwei Begleitgespräche zu erwähnen, das eine mit dem Täufer, das eine falsche Deutung der Taufe Jesu auszuschließen bemüht ist, 3, 14 f., das andere mit den Hierarchen, das die Huldigung der Kinder im Tempel rechtfertigt, 21,15 f., beides Einsätze in die Markusüberlieferung. Sonst ist noch die Erzählung von den Magiern, 2, 1—8, vom Ende des Judas, 27, 4, und von der Grabeswache, 27, 62—66, mit Begleitgesprächen geschmückt, wie denn auch der sonst nach Mk erzählte Verrat des Judas, 26, 14—16, von einem kurzen Wortwechsel begleitet ist. Dagegen begegnet, über den parabelarmen Mk hinaus, bei Mt ein häufigerer Gebrauch der Wechselrede innerhalb der Gleichnisse, so das Gespräch von Herr und Sklaven über das Unkraut im Weizen, 13, 27—30, die Erörterungen zwischen dem Weinbergsbesitzer und den Lohnarbeitern am Markt, 20, 6 f., und nach der Lohnauszahlung, 20, 12—15, die Wortwechsel zwischen dem Vater und seinen beiden Söhnen 21, 28—30, und die Abweisung der Bitte der törichten Jungfrauen um Öffnung der Tür von seiten des Bräutigams 25, 11 f., die ohne die Parabel Lk 13, 25 in verwandter Form bringt: lauter Gespräche, die die Handlung begleiten und ihren Sinn verständlich machen. Schaut schon aus dem letztgenannten Gespräch der eschatologische Charakter ziemlich deutlich heraus, so findet sich in dem ausgeführten Gemälde vom Weltgericht 25, 31—46 ein eindrucksvolles Doppelgespräch zwischen dem Menschensohn als Weltrichter und den zu richtenden Menschen, ein Begleitgespräch größten Stiles, sofern die Handlung selbst — etwa das Gericht — in den bei ihr gesprochenen Worten ihren Höhepunkt erreicht und sich nur als Vollzug der Worte darstellt. —

Im Sondergut des Lk sind die die Heilungen begleitenden Gespräche selten, dagegen erfreuen sich die Gruppen der Jüngergespräche, der Gespräche, in denen Jesus nicht mit Jüngern spricht, oder an denen er nicht beteiligt ist, und die Wortwechsel in den Gleichnissen eines häufigeren Gebrauchs.

Innerhalb der Heilungserzählungen findet sich außer den beiden

Sabbatheilungen 13, 10—17; 14, 1—6, die als Nachklänge der Streitgespräche S. 12 f. besprochen sind, nur bei Anlaß der Heilung von zehn Aussätzigen eine Heilungsbitte mit Gewähr 17, 13 f. am Anfang und ein von dem dankbaren Samariter veranlaßtes abschließendes Herrenwort 17, 16 f. am Schluß der Erzählung.

Von den Gesprächen Jesu mit Jüngern sind einleitender Art außer schon oben erwähnten Gesprächsansätzen zu Q-Stücken die Jüngerbitte, an die sich das Gebet des Herrn schließt 11, 1—4, die zu dem Gleichnis vom großen Abendmahl überleitende gesprächsartige Bemerkung 14, 15 und die ähnliche Dienste leistende Überleitung zu der Wehrede an die Schriftgelehrten 11, 45. Die Berufung des Petrus bei Anlaß des reichlichen Fischzuges wird eingeleitet und geschlossen durch einen Wortwechsel zwischen Jesus und Simon 5, 4 f. 8. 10. Ein kurzer Wortwechsel begleitet den Versuch der Jünger, sich bei der Gefangennahme Jesu zur Wehr zu setzen 22, 49. 51. Als abschließendes Gespräch könnte das mit Jakobus und Johannes über die Ungastlichkeit der Samariter gelten 9, 52—56, wenn nicht gerade das abschließende Herrenwort als unecht gelten müßte. Als selbständige Erzählungseinheiten mit originellem Gehalt erweisen sich die Gespräche über die Dämonenaustreibungen, die die Jünger vollzogen haben, 10, 17—20, und die Ausrüstung der Jünger einst und in Zukunft 22, 35—38.

Recht reichhaltig erweist sich Lk in der Darbietung von Gesprächen Jesu mit anderen Personen als den Jüngern und Kranken. Das Widerspiel übernehmen die verschiedensten Menschen, so die Pharisäer einmal in böser 19, 39 f., einmal vielleicht gar in guter Absicht 13, 31—33, während sie 17, 20 f. (vgl. noch 15, 2; 16, 14) nur zur Situationsschilderung herangezogen werden als Einleitung zu einem Spruch, der schwerlich an sie gerichtet ist. Anonyme Gegenpartner sind selten, 11, 27; 12, 13 f.; vgl. 10, 25 (Sonderüberlieferung). Die beiden Verbrecher am Kreuz 23, 39—43 führen vollends von der ungenauen zur bestimmten Überlieferung. Diese ist für Lk bezeichnend. Er bringt Herrengespräche mit bestimmt benannten Personen, die nicht dem Jüngerkreise der Zwölf zugehören, so mit seinen Eltern 2, 48 f., mit Zachäus von Jericho 19, 1—9, mit Martha, der Schwester der Maria 10, 38—42; ja, er nennt einmal auch im Verlauf seiner Erzählung einen Mann, der auch dem weiteren Anhängerkreise nicht zugehört, den Pharisäer Simon 7, 36—50. Schließlich finden wir bei Lk zum ersten Male den auferstandenen Kyrios in einem ausführlichen Gespräch mit zwei Anhängern, die nicht zu den Zwölf gehören, und deren einer Kleophas genannt wird, 24, 17—29. — Von diesen Gesprächen sind Herrenworte mit einer mehr

oder minder künstlichen Einleitung die vom Reich Gottes 17, 20 f. und vom Widerspruch gegen den Lobpreis des nach Jerusalem einziehenden Jesus 19, 39 f. Kurz und treffend stehen Wort und Antwort gegenüber bei dem Wiederfinden des Zwölfjährigen im Tempel 2, 48 f., bei der Bitte um Schlichtung eines Erbstreits und deren Versagung 12, 13 f., bei der Seligpreisung der Mutter Jesu und derer, die Gottes Wort hören und beobachten 11, 27 f., bei dem Urteil über Herodes den Fuchs 13, 31—33 und bei der Entgegensetzung von dem Verhalten der Maria und Martha 10, 40—42. Einen etwas ausgeführteren Stil zeigt das Gespräch mit Zachäus, das mit dem Herrenwort beginnt und schließt 19, 1—9. In mehreren Gesprächsgängen vollzieht sich das Gespräch mit den Emmauspilgern, das freilich zum Schlusse referatartig summarisch schließt 24, 17—27. Am kunstvollsten verläuft das Gespräch am Kreuze 23, 39—43, sofern drei Personen eingeführt werden. Der vorbereitende Gesprächsgang vollzieht sich zwischen den beiden Verbrechern. Erst nachdem dieser Urteil und Eigenart des einen unter ihnen scharf herausgehoben hat, bringt der eigentliche Gesprächsgang die Bitte des so charakterisierten Verbrechers und die Gewährung von Jesu Seiten. Endlich benutzt Lk die Gesprächsform als Rahmen, in den eine Beispielserzählung — so die vom barmherzigen Samariter 10, 29 f. 36 f. — und ein Gleichnis — so das von den beiden Schuldnern 7, 41—43 — eingespannt wird. Während im ersteren Falle das Gleichnis nur durch Einleitung und Schluß in das Licht eines bestimmten Verständnisses gestellt wird, greift das Gespräch über die große Sünderin über das Rahmengespräch mit seinem Gleichnisse hinaus, einleitend mit einem Selbstgespräch des Pharisäers Simon 7, 39, ausklingend mit Darlegungen Jesu über und an die Sünderin 44—50.

Gespräche, bei denen Jesus nicht beteiligt ist, finden sich bei Lk nur in den Vorgeschichten häufiger. Hier werden Elisabeth und Maria 1, 42—55, Elisabeth, Zacharias und ihre Verwandten 1, 59—63 sprechend eingeführt. Die Predigt des Johannes wird durch Fragen der Massen 3, 10 f., der Zöllner 3, 12 f. und der Soldaten 3, 14 zu einer Standespredigt erweitert. Vor allem aber sind es die Engel, die durch ihre Gespräche mit Zacharias 1, 13—20, mit Maria 1, 28—38 und den Hirten 2, 10—15 die Vorgeschichten mit dem Glanz des Himmels überstrahlen, wobei übrigens die individualisierende Tendenz in der Nennung des Erzengels Gabriel 1, 19. 26 beziehungsweise des Engels des Herrn 2, 9 hervortritt. Im übrigen Evangelium ist nur eine originelle Abwandlung der Verhandlungen vor Pilatus 23, 2—5. 13—25 zu nennen.

Endlich findet sich ein reicher Gebrauch des Wechselgesprächs

in den Gleichnissen. So besprechen sich Gärtner und Gartenbesitzer über den unfruchtbaren Feigenbaum 13, 6—9, oder Freund und Freund über Bewirtung in der Nacht 11, 6. 7, oder Haushalter und Schuldner 16, 5—7, oder der einladende Sklave mit den eingeladenen Herrschaften 14, 17—20, oder der Hausherr mit jenem 14, 21—24, oder der verlorene Sohn mit seinem Vater 15, 21—24, vgl. schon 15, 11 f., und der ältere Sohn mit einem Sklaven 15, 25—27, hernach mit dem Vater über seinen zurückgekehrten Bruder 15, 28—32. Insbesondere läuft das Gleichnis von dem Reichen und dem armen Lazarus aus in eine drei Gesprächsgänge umfassende Wechselrede im Jenseits zwischen dem Reichen und Abraham 16, 24 ff. 27 ff. 30 f. Gern wird in Gleichnissen auch das Selbstgespräch verwendet, so vom reichen Kornbauer 12, 17—19, der von Gott selber seine Antwort bekommt 12, 20, vom ungerechten Haushalter 16, 3 f., und vom hartherzigen Richter 18, 4 f., jedesmal zur Charakterisierung einer unreinen Gesinnung. Dagegen malt das Selbstgespräch des verlorenen Sohnes im Elend das Motiv zur Umkehr 15, 17—19. —

b) Nun erscheint es gewiß gewagt, aus unserer fragmentarischen Überlieferung die Grundlinien zu rekonstruieren, auf denen sich die Entwicklung der Gesprächsform innerhalb des synoptischen Evangeliums vollzogen hat. Indessen wird man folgendes zusammenfassend sagen dürfen.

1. Was die Personen angeht, die am Gespräch beteiligt sind, so verschwinden an Zahl und Bedeutung die Gespräche, an denen Jesus nicht mitwirkt. Unter ihnen haben die meisten wiederum entweder Jesus zum Gegenstande, wie die Vorgeschichten und die Prozeßverhandlungen über ihn, erweisen die Erfüllung einer Jesusweissagung, wie die Erzählung von der Verleugnung des Petrus, oder sie finden sich im Munde Jesu selber meist in Gleichnissen und Beispielerzählungen, zuweilen in eschatologischen Stücken. Ein gewisses selbständiges Interesse neben Jesus beansprucht nur Johannes der Täufer, dessen Vorgeschichte, Predigt und Ende von Gesprächen begleitet erscheint. Was im übrigen dargeboten wird, sind kleine Ausschmückungen über Verrat und Ende des Judas und die Grabeswache. Jesu Person, Wort und Schicksal stehen beherrschend im Mittelpunkt der synoptischen Gesprächsüberlieferung. Wir finden demnach in der gesamten Tradition von Gesprächen dieselbe Konzentration auf Jesus, wie sie für die Streitgespräche bezeichnend ist.

2. Die Zahl der beim Gespräch beteiligten Parteien beträgt fast durchweg nur zwei. Auch wo mehr Personen als anwesend erwähnt werden, vollzieht sich die Wechselrede doch nur zwischen zwei Parteien. Selbst nach der Speisung der Vielen bleibt das Volk stumm!

Wird einmal eine dritte Partei sprechend eingeführt, so bleibt doch der Grundsatz, daß gleichzeitig nur zwei Parteien in Kraft treten. Auf einem dreifachen Wege wird dies Ziel erreicht. a) Das Gespräch mit dem minder wichtigen Partner wird im voraus erledigt in einem einleitenden Gespräch; im folgenden, nunmehr durch diese vorbereiteten Hauptgespräche kommt der bisherige Partner nicht mehr vor und wird durch einen wichtigeren ersetzt; so künstlerisch am gewandtesten in dem Gespräch der drei Gekreuzigten Lk 23, 39—43. b) Das Gespräch mit dem minder wichtigen Partner wird nach Beendigung des Hauptgesprächs, bei dem er anwesend ist, in eine Abschlußbemerkung mit deutlichem Zusatzcharakter verwiesen. So Mk 9, 28 f.; Lk 19, 24—26; Lk 7, 48—50. c) Das Gespräch mit der einen Partei (A) wird als Einlage in das Gespräch mit einer anderen Partei (B) eingefügt. In der rohesten Form erscheint dabei das Gespräch mit A zeitweise vollständig vergessen und wird erst nach Erledigung des mit B wieder aufgenommen; vgl. Mk 5, 22—36. Einen etwas geschickteren Erzähler verrät die Geschichte von der Heilung des Bartimäus, in der das Gespräch mit B Mk 10, 48 f., ein retardierendes Moment bildet, das die Spannung des Hörers erhöht, aber dann von Jesus selbst ausgeschaltet wird. Indessen zeigt besonders die Behandlung der Pilatusszenen, wie gering die Gestaltungskraft der Synoptiker in bezug auf Dialoge ist. Während tatsächlich in diesem reichbewegten Geschehen außer Jesus noch zwei Akteure, der Statthalter und der Sanhedrin, handelnd auftreten und das Volk hernach den Ausschlag gibt, finden wir selbst bei dem kunstvollsten unter den synoptischen Berichten, Lk 23, 2—5, auf der Bühne gleichzeitig nur zwei Gegenspieler. Das Verhör, das 1. die Anklage der Hohen Priester, 2. die Verhörfrage des Pilatus an Jesus, 3. die Antwort Jesu auf 2., 4. die Abweisung der Klage nebeneinanderreiht, erscheint als klassischer Beleg für die letztgenannte Technik, die ein Gespräch (1 und 4) durch ein zweites Einschubgespräch (2 und 3) unterbricht. Wie wenig dabei das Zwischengespräch (2 und 3) mit dem Hauptgespräch verklammert ist, zeigt die Beobachtung, daß das Zwischengespräch ohne das Hauptgespräch, ebenso wie dieses ohne jenes, beide in sich verständliche und geschlossene Einheiten bilden. Auch hier bestätigt sich eine bei den Streitgesprächen gemachte Beobachtung als ein Grundgesetz für alle synoptische Gesprächsüberlieferung.

3. Ein ähnliches gilt von der Zahl der Gesprächsgänge. Die Mehrheit ist in Wort und Antwort (a b) erledigt. Selten erweitert sich diese einfachste Form durch ein neues abschließendes Wort des Eröffners des Redegangs (a b a), Mk 14, 18—21; Mt 25, 34—40;

41—46; Lk 22, 31—34. Das zweite Glied dient hierbei dazu, eine weitere Erklärung oder Begründung des ersten durch das dritte herbeizuführen. Häufiger erscheint das viergliedrige Gespräch. Eine unbeholfene und formell unvollkommene Form dieses Gesprächs, in der der erste Gesprächsgang (a b) durch den letztgenannten Partner (b) in einem zweiten Gesprächsgang fortgesetzt wird (b a), erinnert in seiner Gliederung Mk 5, 7—9 (a b/b a) noch lebhaft an die eben besprochene Redeform (a b a). Das gewöhnliche viergliedrige Gespräch hat seine Zäsur nach dem zweiten Gliede und zerfällt demnach in zwei Gesprächsgänge als Grundeinheiten. Die Einheit des Gesamtgesprächs wird dabei dadurch gewahrt, daß entweder beide oder wenigstens ein Partner derselbe bleibt. Das erstere ist am häufigsten, weil am einfachsten und natürlichsten, so Mk 6, 26—29; 8, 27—30; 14, 26—31; Mt 13, 27—30 (a b/a b). Das letztere erscheint gelegentlich entweder so (a b/a c), daß der beiden Gängen gemeinsame Partner in beiden Gängen an erster, Mt 21, 28—31; vgl. Lk 1, 59—63, oder so (a b/b c), daß er im ersten Gange an zweiter, im zweiten an erster Stelle steht, Lk 23, 39—43; vgl. Lk 15, 26—32; Joh 8, 4—11. Die Gespräche, die mehr als vier Glieder umfassen, sind selten. Das Gespräch, das die Speisung der vielen einleitet, ist nur Mk 6, 35—38 fünfgliedrig (a b/a b a), sonst viergliedrig Mt 14, 15—18; Lk 9, 12—15; Mk 8, 1—5; Mt 15, 32—34. Auch die Geschichte von der Tempelsteuer kann man als ein fünfgliedriges Gespräch auffassen (a b/c b c). Hierher gehören auch das Gespräch über die Ausrüstung der Jünger Lk 22, 35—38 (a b a/b a) und die lukanische Überlieferung über das Verhör des Sanhedrin Lk 22, 66—71 (a b/a b a). Die Hauptzäsur bei diesen fünfgliedrigen Gesprächen ist entweder nach dem zweiten oder dritten Gliede; nur die Erzählung von den Emmaunten Lk 24, 17 ff. (a b/a b/a) macht eine Ausnahme; sie ist besser als ein Gespräch zu kennzeichnen, das nach Mitteilung von zwei Gängen mit dem ersten Glied des dritten Gesprächsgangs durch einen das Ergebnis des Gesamtgesprächs zusammenfassenden Bericht abgeschlossen wird. Das sechsgliedrige Gespräch, in drei Gesprächsgänge gegliedert, findet sich in ausgeführten Gleichnissen Mt 25, 14 — 30 = Lk 19, 11—26 und Lk 16, 24—31 (a b/a b/a b). Ebenso wird das eigentliche Verfahren des Hohen Rats gegen Jesus bei Mk 14, 60—64 in einem dreifachen Gange (a b/a b/a c) beschrieben, wobei das zweite Glied des ersten Ganges freilich durch das beredte Schweigen Jesu ersetzt wird. Auch die dreifache Verleugnung des Petrus gehört hierher, Mk 14, 66—72 (a b/a b/c b), ebenso die Verhandlung des Pilatus mit dem Volk über die Herausgabe eines Gefangenen Mk 15, 9—14 (a b/a b/a b), und das einzige ausführliche

Jüngergespräch des Mk 10, 35—40; vgl. Mt 20, 20—23 (a b a/b a b), das freilich bei Mk 10, 41—45; Mt 20, 24—28 durch eine Lk 22, 24—27 aus anderer Quelle mitgeteilte angehängte Überlieferung noch reicher ausgestaltet ist. Das letztgenannte Gespräch ist das einzige unter den sechsgliedrigen, das die Zäsur nach dem dritten Gliede hat; die übrigen bestehen aus drei nebeneinandergestellten kleinen Einheiten einfachsten Schemas. Über das Maß von sechs Gliedern gehen im Evangelium der Synoptiker nur drei Perikopen hinaus. Am nächsten an dem dreifachen Gespräch bleibt die Erzählung von Bartimäus Mk 10, 46—52 in der marcinischen Fassung (Lk 18, 35—43 gestaltet den zweiten Gang kürzer, Mt 20, 29—34 streicht ihn ganz), die das Hauptgespräch Jesu mit dem Blinden durch zwei vorbereitende Gesprächsgänge unterbaut (ab, ab/ca/cbc). Eine reichere Dreiteilung bringt (unter Zurechnung der eingefügten Selbstgespräche) die Erzählung von der Sünderin Lk 7, 36—50, die nach einem vorbereitenden Gesprächsgang 7, 39 f. in dem Hauptgespräch 7, 40—46 auf die Höhe führt, während der Schluß zu Bedenken gegen seine Zugehörigkeit Anlaß gibt (a b a/b a b/b c b). Eine Vierteilung endlich zeigt die Erzählung von dem epileptischen Knaben Mk 9, 14—29 (im Gegensatz zu dem farblosen kurzen Bericht der Seitenreferenten) insofern, als den beiden Vorbereitungsgesprächen ein Exorzismus folgt und schließlich ein freilich sekundäres Jüngergespräch angehängt wird (a b a/a b a b/a/c a). Wir sehen indessen bei den letztgenannten Perikopen, wie lediglich die literarische Überlieferung durch Anhänge größere Einheiten erzielt. Sehen wir davon ab, so überschreitet die Gesprächserzählung den dreifachen Gesprächsgang nirgends.

Das Bild, das sich hier ergibt, bestätigt wiederum im ganzen die Gesetze der Erzählkunst, die wir bei den Streitgesprächen beobachtet haben. Nur für das dreigliedrige Gespräch (a b a) und seine Kombinationen weisen die Streitgespräche keine Parallelen auf. Doch liegt das in der Natur der Sache. Denn da die Streitgespräche fast immer von anderer Seite an Jesus herangebracht werden und die Überlieferung selbstverständlich Jesu das letzte Wort läßt, ist jene Form für diese Fälle ausgeschlossen. Daß sie da, wo Jesus angreift, verwendbar ist, zeigt die Matthäusform der Davidssohnfrage Mt 22, 41—46.

4. Ferner ist für die gesamte Gesprächsüberlieferung bezeichnend eine kräftige Gleichgültigkeit gegen alle die Momente, auf die der Historiker achtet. Chronologische Daten fehlen völlig. Auch lokalisiert werden die Gespräche nur selten. In Q ist das Gespräch Jesu mit dem Hauptmann in Kapernaum lokalisiert Mt 8, 5 = Lk 7, 1 — die einzige Ortsbezeichnung, die nach unserer Kenntnis in der alten

Quelle außer dem Ort von Taufe und Versuchung genannt ist. Bei Mk haftet der Wortwechsel zwischen dem Dämonischen und Jesus an der Synagoge desselben Orts Mk 1, 21 = Lk 4, 31, das Gespräch mit der Syrophönizierin Mk 7, 24 = Mt 15, 21 an der Gegend von Tyrus, das Gespräch über das Messiasgeheimnis an Cäsarea Philippi Mk 8, 27 = Mt 16, 13 gegen Lk 9 ,18, das mit Bartimäus Mk 10, 46 = Mt 20, 29 = Lk 18, 35 an Jericho, das mit einem anderen Blinden an Bethsaida Mk 8, 22. Die Sonderüberlieferung bei Mt 17, 24 verlegt die Tempelsteuerfrage nach Kapernaum, die des Lk 19, 1 das Gespräch mit Zachäus nach Jericho. Aber selbst bei dem Gespräch Jesu mit Martha Lk 10, 38 wird der Ortsname verschwiegen (vgl. dagegen Mk 14, 3 = Mt 26, 6). Von den an sich nicht zahlreichen chronologischen und topographischen Klammern der Evangelisten ist dabei natürlich abzusehen. Selbst in der Leidensgeschichte erheben sich die lokalen Notizen nicht über ein notdürftiges Maß. Sonst begnügt man sich mit allgemeinen Bezeichnungen von Örtlichkeiten: ein Dorf, ein Berg, verschiedene Situationen am Ufer und auf dem See Genezaret, ein Haus, ein Saal, zuletzt natürlich Straßen und Tempel von Jerusalem, Bethanien, Bethphage, Gethsemane und Golgatha. Die gesamte Überlieferung bestätigt demnach den von den Streitgesprächen her gewonnenen Eindruck, daß der Erzähler weder dem Wann noch dem Wo des Gespräches ein ernsthaftes Interesse zuwendet. Expositionsbemerkungen vor dem Bericht über das Gespräch sind noch seltener als bei den Streitgesprächen, die ohne eine gewisse Einführung der Streitfrage nicht völlig verständlich sind. Auch das gewöhnliche Gespräch schließt gern mit dem Jesuswort. Und noch seltener als bei den Streitgesprächen, die auf eine Herausarbeitung des Gegensatzes und damit des Charakteristisch-Verschiedenen drängen, erhebt sich die Erzählkunst über den anonymen Typus, mögen es nun die Pharisäer oder die Jünger sein. Von diesen sind es nur Petrus und die Zebedaiden, von der weiteren Jüngerschaft nur die lukanischen Gestalten des Zachäus und der bethanischen Schwestern, von den Pharisäern nicht einmal der namentlich genannte Simon (Lk 7, 40 ff.), von den Prozeßgegnern Jesu Kaiphas und Pilatus, die wenigstens durch die Gespräche eine gewisse indirekte Charakterisierung erfahren [1]). Der ganze geschichtlich so sehr wichtige Umgang Jesu mit den ihm nachfolgenden

[1]) Es ist auch gewiß bezeichnend für die Heidenmissionssympathien der ältesten Erzähler, daß der Hauptmann von Kapernaum und die Syrophönizierin in ihren Gesprächen so liebevoll und liebenswert charakterisiert sind, wie hernach nur etwa Zachäus und der Schächer.

Frauen Lk 8, 1—3, vgl. Mk 13, 40; act. 1, 14 bleibt im völligen Dunkel. Von dem Verkehr Jesu mit solchen, die seiner Seelsorge bedurften, kann man nur eine notdürftige Vorstellung erhalten. Etwas mehr Farben trägt das Bild, das in den Gesprächen mit Kranken und deren Begleitern vom Heiland gezeichnet wird. In den Gleichnissen Jesu werden Wortwechsel und Selbstgespräche mit einer sehr schlichten und sehr eindrücklichen, in kräftigen Kontrasten malenden Kunst wirksam verwendet. Von den großen Wendepunkten des Prozesses Jesu bringen die in der Leidensgeschichte überlieferten Gespräche zwar nichts weniger als einen juristisch präzisen, aktenmäßigen Bericht, aber doch in ein paar Strichen volkstümliche, ergreifende Einzelszenen. Am sorgfältigsten in ihren Beigaben, am sichersten in der Charakteristik, am künstlerischsten in ihrer Wirkung sind daher doch die durch ihre Kontraste so anziehenden Streitgespräche.

Es ergibt sich demnach aus der Vergleichung mit den anderen synoptischen Gesprächen, daß im wesentlichen in den berührten Punkten die gleichen Vorzüge und Mängel bei den Streitgesprächen nachzuweisen sind wie bei den ausgeführteren sonstigen Gesprächsüberlieferungen der drei Evangelien.

c) Es fragt sich nun, worin sich die Streitgespräche von den übrigen Gesprächen formell unterscheiden.

1. Bei den Streitgesprächen liegt aller Nachdruck auf dem Streitgespräch als solchem. Das Streitgespräch mag wohl einmal im einzelnen auf Tatsachen hinweisen, wie auf die Kaisermünze in der Hand der Interpellanten Mk 12, 15 f., auf die Heilandsarbeit Jesu Mt 11, 4, auf die Weltherrschaft des Versuchers Mt 4, 8, aber diese Tatsachen kommen nur als Voraussetzungen für die Beweisführung im Gespräche in Betracht und werden so zu notwendigen Teilen des Gesprächs selbst. Damit unterscheidet sich das Streitgespräch von den vielen Gesprächen des Evangeliums, die die Erzählungen entweder einleiten oder begleiten oder abschließen, die also nur die Taterzählung bereichern und verdeutlichen. Dagegen leuchtet von hier aus eine Verwandtschaft mit all den Überlieferungen ein, die lediglich in Gesprächen bestehen.

2. Die Streitgespräche werfen eine Streitfrage auf. Meist tun sie das ausdrücklich; nur je einmal erscheint die Frage in Gestalt einer Anklage und einer Forderung. Freilich werden auch bei den anderen Gesprächen oft Fragen gestellt und beantwortet, aber bei diesen bieten sie nur Gelegenheit zu einer lediglich sachlichen Belehrung über den Sinn eines Gleichnisses oder der Parabeln überhaupt, über die apokalyptische Frage nach der Wiederkunft des Elia, über den Umfang der Vergebung, über die Bedeutung der vom Evangelium

erzählten Tatsachen, wie der Taufe Jesu durch Johannes, der Dämonenaustreibungen durch die Jünger oder der Zahlung der Tempelsteuer, oder auch zur Zurückweisung falscher Ansprüche im Jüngerkreise oder bei Martha. In allen diesen Fragen wird eine Auskunft erbeten und gewährt, wie sie bei einem anerkannten Lehrer natürlich war. Es entsteht bei der Verhandlung kein Streit. Wo ein solcher, wie zwischen den Jüngern und den Schwestern von Bethanien, voraufgegangen ist, da tritt Jesus doch nicht in ihn ein, sondern erledigt ihn durch sein abschließendes Wort. Nur zwei Gespräche nähern sich dem Streitgespräche in Hinsicht einer kräftigen Meinungsverschiedenheit zwischen Jesus und seinem Partner: die Berichte über den Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin und dem Prokurator, und das Gespräch mit den Jüngern bei Cäsarea Philippi über die Messias- und Leidensfrage.

Jene zeigen Jesus freilich in unlöslichem Widerspruch zu seinen Feinden, indessen eine wirkliche Verhandlung mit Jesus scheitert zunächst an seinem Schweigen und erübrigt sich hernach auf Grund seiner Aussagen. Muß man auch zugeben, daß hier Gespräche zwischen steitenden Personen vorliegen und in ihnen die kritische Frage des Urchristentums behandelt wird, so ist doch ein Prozeßverhör kein Streitgespräch. Jesus kommt hier auch nicht als der Lehrer in Frage, der wegen einer Streitfrage angegangen wird oder sie selbst aufwirft, sondern als der Angeklagte, der sein Verhör teils durch Schweigen, teils durch überraschendes Eingeständnis unmöglich macht. Das Acumen der Erzählung liegt bei dem Sanhedrinverhör des Mk und Mt nicht auf der Lösung der Frage des Wortes Jesu über den Tempel, dem wenigstens die Aufmerksamkeit des jetzigen Textes nicht gilt, noch der Messiasfrage, die dem Erzähler kein Problem ist, sondern auf der Ankündigung des Menschensohns, der vor den entsetzten Augen seiner Peiniger den Thron Gottes einnehmen wird, und erreicht seinen Höhepunkt im einhelligen Todesurteil des Kollegiums; nicht Streitfragen, sondern der Kontrast zwischen dem Gericht des Augenblicks und dem eschatologischen der nahen Zukunft steht im Mittelpunkt des Interesses. Erst die lukanische Fassung Lk 22, 66—71, die das Tempelwort am Anfang und das Todesurteil am Ende wegläßt und in der Menschensohnankündigung die persönliche Spitze unterdrückt, findet den Wert der Erzählung in ihren lehrhaften Aufschlüssen über das christologische Problem, das hier fein säuberlich in zwei Gesprächsgängen über den Messias und den Gottessohn verhandelt wird, und in bezeichnendem Unterschied zu dem stolzen, offenen Bekenntnis bei Mk in wohlerwogenen, vorsichtigen, theologischen Erörterungen erledigt wird. —

Noch viel weniger ist das Pilatusverhör ein Streitgespräch; die Streitfrage erhält infolge des Schweigens Jesu überhaupt keine Antwort, und aus der weiteren Erzählung erhellt sogar Mk 15, 10, daß der angebliche Streitpunkt zwischen dem Richter und dem Angeklagten nicht strittig ist.

Dagegen ist die Verwandtschaft der Szene von Cäsarea Philippi mit den eigentlichen Streitgesprächen unleugbar. Freilich bei Lk 9, 18—22 ist sie lediglich eine lehrhafte Unterhaltung über falsche Urteile und das richtige Urteil über Jesus. Wirklichen Streitgesprächscharakter aber zeigt die Überlieferung bei Mk 8, 27—33, dem Mt 16, 13—23 folgt, obwohl er durch den Einsatz des Petrus-Makarismos 16, 17—19 sich mit seiner Quelle psychologisch in harten Gegensatz setzt. Nimmt man die Überlieferungen von Mk 8, 27—33 als eine Erzählungseinheit, so stellen wir als Streitgesprächszüge fest: die Aufrollung einer zeitgenössischen Streitfrage am Anfang, ihre Lösung durch Jesus im Verlauf des Gesprächs, die Feststellung der versucherischen Absicht bei dem Wortführer der Mitdisputierenden und die Feststellung des vollendeten Zwiespalts zwischen Jesus und dem Gesprächsführer. Bei der Erörterung der Frage im Laufe des Gesprächs ist dann der kunstvolle Aufbau bemerkenswert, sofern erst falsche Lösungen aufgezählt und erledigt werden, sodann die richtige Lösung genannt und schließlich auch diese mit einem ganz anderen Sinn versehen wird. Indessen die ebenskizzierte Auffassung zieht die Linien straffer, als sie in der Überlieferung gegeben sind. Die Perikope Mk 8, 27—33 ist keine geschlossene Einheit, sondern aus drei Einzelerzählungen zusammengefügt. Die erste, für sich genommen, zählt kurz und nüchtern die Volksmeinungen über Jesus auf, um ihnen das richtige Messiasbekenntnis entgegenzusetzen. Sie ist gewiß der Niederschlag von Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern und hebt sich durch die einzigartige Ortsbezeichnung über die meisten Gesprächsüberlieferungen. Indessen im Vergleich zu den Streitgesprächen läßt sie deren lebendige Gesprächsführung, insbesondere die Meisterschaft Jesu in zielsicherer Fragestellung vermissen und läßt, für sich genommen, von einer Meinungsverschiedenheit zwischen Jesus und den Jüngern nicht nur nichts ahnen, sondern sieht offenbar in der Zustimmung zu der stillschweigenden Selbstbeurteilung Jesu das Ziel des Abschnitts. Der 2. Abschnitt bringt eine Weissagung des Geschicks des Menschensohnes, mit dem nur Jesus selbst gemeint sein kann, und damit weder ein Gespräch noch eine Streitfrage. Erst der 3. Abschnitt, der an den 2. unmittelbar anknüpft, bringt die kräftige Meinungsverschiedenheit zwischen Jesus und seinem Jünger zum Ausdruck. Indessen auch dieser Abschnitt unterscheidet sich von den

Streitgesprächen erheblich. Weder ist die Streitfrage genannt, noch wird sachlich über sie gestritten, sondern sie ist nur die Voraussetzung für einen Wortwechsel, der, weit entfernt, überzeugen zu wollen, lediglich Verwahrung gegen Verwahrung setzt. — So haben die Einzelabschnitte der Cäsarea-Szene, für sich genommen, mit Streitgesprächen nichts zu tun. Die Anordnung indessen, in der sie bei Mk stehen, ist aus dem Beweggrund heraus getroffen worden, daß man zu dem Problem des leidenden Messias Jesus Stellung nehmen wollte, und ihre Zusammenstellung bildet somit die Einleitung der marcinischen Vorpassion. Willkommener noch als diese Perikope mußte dem apologetischen Bedürfnis des Urchristentums eine Überlieferung sein, die nach Art der Streitgespräche den Kyrios selbst mit seinen den Leidensgedanken ablehnenden Jüngern in siegreicher Auseinandersetzung über die Notwendigkeit der Christuspassion Lk 24, 26 darstellte. Es ist wichtig, festzustellen, daß Mk und die Seitenreferenten eine solche Überlieferung nicht gekannt haben, und daß es daher eine solche wohl auch nie gegeben hat.

3. Die Streitgespräche schildern den Kampf Jesu mit seinen irdischen Gegnern. Auch hier gilt der Kampf als Vater aller Dinge. Bleibende Gegensätze sind besonders eindrücklich, daher die Streitgespräche im ganzen lebendiger erzählt sind als die anderen Gespräche und einzelne unter jenen als die besterzählten Gespräche des Evangeliums gelten. Selbst der Zahl nach sind der Streitgespräche nicht weniger als der ausgeführten selbständigen Gespräche (Q 1, Mk 4—5, Mt 1, Lk c. 9?). Das Interesse haftet eben stärker an den Streitpunkten als an den ruhigeren Gesprächen. Jesus im Umgang mit seinen Jüngern — die Quellen zu dieser Charakterisierung Jesu, gerade weil seine Stellung als ihr Lehrer selbstverständlich gegeben war, beschränken sich auf wenige ausgeführte Gesprächsüberlieferungen, wenn die vielen, bei denen die Jünger nur Staffage sind, wie billig, beiseite gelassen werden. Jesus im Verkehr mit seinen Gegnern — so steht er infolge der eindrücklichen Streitgesprächsüberlieferungen jedem Bibelleser in scharfen Umrissen vor Augen. Von den anderen Gesprächsüberlieferungen verrät nur der Wortwechsel über die rechten Verwandten Kampfstimmung Mk 3, 31 — 35, Mt 12, 46—50, Lk 8, 19—21 [1]).

4. Die Kampfschilderungen sind für den Kampf bestimmt. Apologetische und polemische Bedürfnisse haben das Interesse an der Streitgesprächsüberlieferung rege erhalten. Wichtige Einzelfragen

[1]) Die verwandte Perikope vom Bruch mit der Vaterstadt, Mk 6, 1—6, Mt 13, 53—58, Lk 4, 16—30, ist vor allem Erzählung, nicht Gesprächsbericht.

und die große Christusfrage, freilich mit Ausschluß des Leidensproblems, werden im Anschlusse an den Kampf Jesu erörtert, und der einzelne Gläubige wie die Gemeinde stärkt sich zum Streit mit den Zeitgenossen an der siegesgewissen Haltung ihres Meisters und seiner scharf geschliffenen Antworten. Bei den übrigen Gesprächsüberlieferungen fehlt dieser besondere Anreiz und damit auch etwas von der Kraft und Siegessicherheit der Stimmung.

Soviel zur formellen Charakterisierung der Streitgespräche innerhalb der übrigen Gesprächsüberlieferung.

d) Was die Gesprächsüberlieferung insgesamt inhaltlich bietet, kann hier nicht in der Breite dargelegt werden. Nur da, wo offenbare Verwandtschaft des Gehalts der Streitgespräche mit jener vorliegt oder vorzuliegen scheint, ist eine Erörterung notwendig.

Die Fragen nach der Vollmacht zur Sündenvergebung oder zur Tempelreinigung, nach dem Fasten, nach der Auferweckung, dem großen Gebot und den rabbinischen Überlieferungen, der Ehescheidung und den Bedingungen der Seligkeit werden in den übrigen Gesprächen nicht erörtert. Die Frage nach dem Verkehr Jesu mit den Zöllnern und Sündern wird praktisch gelöst durch die Gespräche mit Zachäus Lk 19, 1—10, der Sünderin Lk 7, 36—50 und der Ehebrecherin Joh 7, 53—8, 11, sofern Jesus in ihnen in dem angefochtenen Verkehr steht; theoretisch beleuchtet nur das Gespräch mit dem Pharisäer Simon das Problem, und zwar hier nicht, wie im Streitgespräch, von der Seite Jesu aus, der sich diesen Schichten der Bevölkerung besonders verpflichtet weiß, sondern von seiten der Begnadeten aus, die nun Jesu ihre Dankbarkeit zeigen will. Stimmt hier diese und jene Überlieferung zu einem einheitlichen Bilde zusammen, so gibt dagegen die Sonderüberlieferung des Mt 17, 24—27 über die Tempelsteuer einen eigenartigen Kontrast zu dem Streitgespräch über die Kaisersteuer. Freilich stimmen beide Überlieferungen darin überein, daß Jesus die an ihn herangebrachte Frage, ob Steuern zu zahlen seien, schließlich bejaht, und setzen stillschweigend voraus, daß Jesus selbst dabei nicht über Geld verfügt. Indessen — ganz abgesehen von dem völlig legendarischen Stater im Fischmaul — die Mt-Überlieferung hat ihr Absehen darauf gerichtet, daß die Steuerpflicht nur die unterworfenen Sklaven, nicht die eigentlichen freien Volksgenossen trifft, daß also Jesus und Petrus grundsätzlich von der Zahlung befreit sind und sie nur leisten, weil sie keinen Anstoß geben wollen. Diese allgemein als spät betrachtete Überlieferung, die übrigens sinnlos wird, wenn sie nicht noch zu Zeiten des Tempels entstanden ist — die Beziehung auf die Zweidrachmensteuer an den Jupiter Capitolinus nach der Zerstörung Jerusalems ist künstlich und übersieht den Gegensatz

vom Himmelskönig, für den die Steuer bestimmt ist, zu den Königen der Erde — will also an dem Vorbild des Kyrios und seines die Kirche später gründenden Jüngers die prinzipielle Steuerfreiheit und tatsächliche Steuerzahlung der judenchristlichen Gemeinde begründen. Die Überlieferung ist ein Musterbeispiel für eine aus zurechtgemachter Geschichte abgezogene allgemeine Lehre. Das Streitgespräch hingegen verrät seinen Ursprung aus dem wirklich geschichtlichen Leben, daß es sich in ihm nicht um die vorbildliche Steuerzahlung Jesu, sondern um die durch überlegene Dialektik herbeigeführte Steuerpflicht der reichen Gegner, nicht um ein Gemeindeproblem, sondern um die brennende Frage der messianischen Revolution handelte, und zwar in persönlicher Zuspitzung auf das von den bisherigen Autoritäten unabhängige Auftreten Jesu in Jerusalem. Die völlige Verschiedenheit der beiden Perikopen läßt daher nicht einmal der Annahme Raum, daß der Erzähler der Mt-Sonderüberlieferung in Erinnerung an das Streitgespräch seine Erzählung geformt habe. — Über die Nebenformen der lukanischen Sonderüberlieferung Lk 13, 16—17; 14, 1—6 ist schon oben S. 12 verhandelt. —

Es ist natürlich, daß die Hauptfrage des ältesten Christusglaubens, die Messiasfrage, auch in anderen als den Streitgesprächen wiederkehrt. Die Frage des messianischen Beglaubigungswunders, die in der Versuchungsgeschichte ebenso radikal negativ gelöst wird wie bei der Zeichenforderung, wird in ähnlichem Sinne in dem Gespräch der Beispielserzählung vom reichen Manne und dem armen Lazarus Lk 16, 19—31 behandelt. Hier wird — sei es von Jesus, sei es von einem ergänzenden Bearbeiter — die Ablehnung der Zeichenforderung durch ein Gespräch zwischen Vater Abraham und dem Reichen im Jenseits vollzogen, also von der höchsten jüdischen Autorität an der Stätte, an der jedes Wort unwiderruflich gilt, und dabei — im klassischen Gegensatz gegen den Mt-Zusatz zu der Q-Überlieferung der Zeichenforderung Mt 12, 40 — auch die Wertlosigkeit des Auferstehungswunders für die Bekehrung festgestellt: was bei der Ablehnung der Zeichenforderung Jona und der, der mehr ist als Jona, tun, wird hier Mose und die Propheten genannt, die sittliche Forderung, über die man sich durch Wunderglauben nicht hinwegtäuschen darf. Es ist bemerkenswert, daß hier allein im Bereiche der Parabelüberlieferung ein Ansatz zu einem Streitgespräch gemacht wird; freilich auch wenn es eine brennende Frage ist, die in persönlichster Zuspitzung als Bitte für sich selbst und dann für die lebenden Brüder vorgetragen wird, die grandiose Szenerie schließt von vornherein jede wirkliche Diskussion aus; auch die rührendste Bitte aus der Hölle vermag den Abstand zwischen Himmel und Unterwelt nicht zu

überbrücken. Der metaphysische Dualismus, der hier wie in den Versuchergesprächen den Hintergrund bildet, bringt es hier nicht wie zwischen Satan und Jesus zu einem lebhaften Streitgespräch, sondern nur zu einer doppelten Bitte, die von vornherein aussichtslos ist und von Abraham in dreifachem Gesprächsgang abgewiesen wird. — In bezug auf die Beziehungen Jesu zum Satan ergänzt die Sprüche des Rechtsstreits das Gespräch mit den Jüngern Lk 10, 17 — 20 bestätigend, sofern auch hier die Macht Jesu über die Dämonen hervorgehoben und auf die Überlegenheit Jesu über den Satan hingewiesen wird, und ergänzend, sofern die von ihm auf die Jünger übertragene Gewalt des Exorzismus weiterwirkt, aber doch geringer bewertet wird als die Einschreibung der Seligen ins Lebensbuch, und sofern der Sturz der satanischen Gewalt auf ein visionäres Erlebnis Jesu zurückgeführt wird. — In bezug auf das Christusproblem selbst sind die Streitgespräche reichhaltiger und zurückhaltender als die übrigen Gesprächsüberlieferungen. Die Jüngergespräche über ihren Rang in Gottesreich zeigen die hochgespannte apokalyptische Stimmung des Jüngerkreises Mk 9, 33—37, Mt 18, 1—5, Lk 9, 46 — 48 und Mk 10, 35—45, Mt 20, 20—28; vgl. Lk 22, 24—27, und lassen in ihrer zweitgenannten Fassung erkennen, daß Jesus in Kürze nach Leidenskelch und Todestaufe im Lichtglanz Gottes zu thronen sich berufen glaubt. Im interpretierenden Jünger-Schlußgespräch der Verklärung Mk 9, 9—13, Mt 17, 9—13, Lk vac. wird mit Nachdruck das apokalyptische Dogma vom Kommen und Endschicksal Elias anerkannt und auf die Wirksamkeit und den Tod des Täufers hingedeutet. Beide Überlieferungen halten sich darin noch in der Linie der Streitgespräche, daß der Messiasanspruch Jesu mehr angedeutet und vorausgesetzt als offen ausgesagt wird, gehen aber über sie schon darin hinaus, daß der Leidensgedanke irgendwie in den Messiasgedanken hineinspielt. Noch weiter entfernen sich von den Streitgesprächen die Überlieferungen von Cäsarea Philippi Mk 8, 27—33, Mt 16, 13—23, Lk 9, 18—22 und über den Prozeß vor dem Sanhedrin Mk 14, 55—64, Mt 26, 59—66, die erste insofern, als hier Jesus selbst das Messiasbekenntnis herausfordert und das Leidensgeheimnis enthüllt; die zweite insofern, als er vor den ausgesprochenen Gegnern den Messiasanspruch in schärfster Form ausspricht[1]). Die Streitgespräche, die von der Leidensfrage absehen und den Messiasanspruch nicht als eine öffentliche Tatsache, sondern als eine Anforderung Jesu an das Gewissen der Partner ansehen, stehen daher

[1]) Für die abweichende Überlieferung bei Lk 22, 66—71 gilt das gleiche, wenn man statt »Messias«- »Gottessohn«-bekenntnis setzt; doch hat Lk vielleicht die Antwort 22, 70, die ausweichend klingt, in seiner Quelle mißverstanden.

dem urchristlichen Gemeinglauben einen Grad ferner und der geschichtlichen Wirklichkeit näher als die besprochenen Gesprächsüberlieferungen. Indessen abgesehen von dem, was über den Prozeß Jesu zu sagen ist, nämlich, daß das Bekenntnis zur eigenen Sache vor dem höchsten Gericht seines Volkes ein ander Ding ist als die keusche Zurückhaltung seines Sendungsbewußtseins vor der sonstigen Öffentlichkeit und der letzte Augenblick freier Aussprache unter anderen inneren Bedingungen steht als die frühere öffentliche Wirksamkeit, erklärt sich der erhebliche Unterschied zwischen den Streitgesprächen und jenen Jüngergesprächen aus der Natur der erstgenannten. Das vor der breiten Öffentlichkeit geführte Streitgespräch ist nicht geeignet, die innersten Motive des Sendungsbewußtseins zur öffentlichen Kenntnis zu bringen, auch wenn der Streit, wie wir es bei den jerusalemischen Streitgesprächen gesehen haben, die Gegensätze so tief aufwühlte, daß dem scharfen Beobachter mehr sichtbar wird, als gesagt wird; daß wir in ihnen weder eine offene messianische noch eine Spur des Leidensproblems finden. Dagegen kann es minder überraschen, wenn beides im vertrauten Kreise der nächsten Jünger besprochen wird.

So bestätigt sich auch von dieser Seite der Gesamteindruck: die Streitgespräche bilden innerhalb der evangelischen Gesprächsüberlieferungen eine klar abgrenzbare Gruppe mit besonderem Zweck und besonderen Vorzügen, aber die formale und inhaltliche Verwandtschaft mit den übrigen Jesusgesprächen ist mit Händen zu greifen. Sie sind auf demselben Boden gewachsen, haben aber in dem vielfarbigen Garten ihren eigenen Platz, ihren besonderen Duft und in ihrer Mitte Exemplare der schönsten Gliederung und der kräftigsten Wirkung.

2. Das Streitgespräch im Vergleich mit anderen Streitworten des synoptischen Evangeliums.

Neben den Streitgesprächen sind Streitworte anderer Art selten.

a) Unter den Streitsprüchen ist die Form des Wehespruchs die aggressivste. Freilich ist der Fluch, mit dem die vorchristliche Religionsgeschichte ebenso arbeitete wie hernach die christliche Kirche, in der evangelischen Überlieferung der Synoptiker nicht nachzuweisen — schon das apokryphe Gespräch über die Sabbatheiligung des cod. D zu Lk 6, 4 freilich legt Jesu den alttestamentlichen Fluch in den Mund, — er erscheint nur in der abgemilderten Form des Wehrufs.

So finden wir bei Q den Wehruf in der Droh-Weissagung über die Städte am Galiläischen Meer Mt 11, 21—23, Lk 10, 13—15, in

der Weissagung über den kommenden Verführer Mt 18, 7, Lk 17, 1 und in den Worten wider die Pharisäer (Mt 23, 13 = Lk 11, 52 Mt 23, 23 = Lk 11, 42, Mt 23, 27 f. = Lk 11, 44 [?], Mt 23, 29 f. = Lk 11, 47 f., vielleicht (wenn nicht Lk erst den Text geglättet hat) auch Mt 23, 4 = Lk 11, 46, Mt 23, 6 und 7 = Lk 11, 43). Den letztgenannten Spruch hat Mk 12, 38 f. = Lk 20, 46 in Form einer Warnung. Im übrigen überliefert das 2. Evangelium je ein Wehe über die Schwangeren und Säugerinnen in der Endzeit Mk 13, 17, Mt 24, 19, Lk 21, 23 und über den Verräter Mk 14, 21, Mt 26, 24, Lk 22, 22. Lk bringt, wie bemerkt, zwei bei Q überlieferte Sprüche in Form von Wehen und ordnet den ganzen von Q überlieferten Stoff der Streitworte gegen die Gegner Jesu in zwei Abschnitte von je drei Wehen, von denen der erste 11, 39—44 an die Pharisäer, der zweite 11, 46—52 an die Gesetzeslehrer gerichtet ist. Ferner ergänzt Lk die vier Makarismen von Q durch vier entsprechende Weherufe Lk 6, 24—26. Mt bietet über Lk hinaus einen Wehespruch über die Schriftgelehrten und Pharisäer 23, 15 und einen an die ὁδηγοὶ τυφλοί 23, 16 f., verwandelt Lk 11, 39 in einen Weheruf 23, 25 und komponiert eine große Streitrede Jesu, die erst 23, 1—12 die Schriftgelehrten und Pharisäer schildert und 23, 13—31 in sieben (acht, wenn Mt 23, 14, aus Mk 12, 40 übernommen und in einen Wehespruch verwandelt, echt wäre) Weherufen ausläuft, die jedesmal (außer 23, 16) die γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί agostrophieren. Außerdem leitet Mt 18, 7 das Wort über den Verführer aus Q Lk 17, 1 mit einem Weherufe über die Welt ein, die unter den Ärgernissen zu leiden hat.

Es ist unsere älteste und beste Überlieferung (Q), die die wichtigsten Wehesprüche überliefert hat, leider, wie es ihrer Gepflogenheit entspricht, ohne jede Beigabe von Zeit und Ort. Was nach Q noch geboten wird, sind Ergänzungen, wie die Wehesprüche der Sonderüberlieferungen von Mt und Lk über die Gegner Jesu, Weiterbildungen, wie der Verräterspruch, oder literarische Ausnützungen des Wehespruchs, wie in der eschatologischen Rede. Selbst in der lukanischen Feldpredigt machen die Wehesprüche den Eindruck literarischer Imitation als Gegenstück der Makarismen; denn es fehlt ihnen an den wirklichen Adressen; man müßte sich denn denken, daß die Armen und die Reichen in Gruppen getrennt zur Predigt gekommen wären. Dagegen geben die beiden Q-Überlieferungen, die persönliche Anrede haben, eine wirkliche Anrede aus dem wirklichen Leben [1]).

Der Wehespruch ist ursprünglich eine Verwünschung. Der, dem

[1]) So auch das Evangelienfragment Oxy. 840.

der Fluch gilt, wird angeredet; es wird ihm der Grund der Verwünschung angegeben und dann das böse Schicksal geweissagt, das ihn infolge des Fluchs treffen wird. In diesem Sinne wird das Wehe im Alten Testament, besonders bei den Propheten, verwendet, vor allem von Jesaja, bei dem sogar, wenn vor 5, 14 ein Wehe ergänzt wird, schon die Siebenzahl der Zusammenstellung vorgebildet ist Jes. 5, 8—24. Schon der einzelne Wehespruch ist fluchkräftig, ein siebenfacher über dieselben Leute aber gewiß noch mehr. Der aus der Verfluchungspraxis stammende Sprachgebrauch wird nun bei den Propheten zu einem wirksamen Mittel ihrer Scheltrede. Eigentlich wird der Wehespruch mit einer Weissagung beendet, die das Schicksal des Verfluchten in kräftigen Farben malt. Indessen da das Fluchschema als solches bereits unterhalb der prophetischen Religion liegt, so kann jene Gerichtsankündigung fehlen, wie Jes 5, 18 f. 20. 21, und damit wird der Wehespruch zum Scheltspruch, zum Buß- und Warnwort.

Das Evangelium setzt nun auch hier die prophetische Linie fort. Die zauberhaften Momente, wie die Wirkung von Tat, Hand oder Auge oder der Bericht über das sofortige Eintreffen der Drohung, fallen ganz fort. Die Drohweissagung ist zum Teil geblieben, so in einem Teile der Wehe am Anfang der lukanischen Feldpredigt Lk 6, 24—26, so in klassischer Weise in der Gerichtsankündigung über die galiläischen Städte Mt 11, 21—23, Lk 10, 13—15. In dem Spruch vom Verräter liegt die Erwartung schwerer Strafe in der Bemerkung, daß es ihm besser wäre, er wäre nicht geboren Mk 14, 21, Mt 26, 24, Lk vac. Bei dem Wehespruch über die Schwangeren steht die Gerichtsverkündigung im Zusammenhang der ganzen Rede; hier und bei dem Spruch vom Ärgernis fehlt sie formell ganz. Das gleiche gilt von allen Wehesprüchen gegen die Gegner Jesu mit Ausnahme des letzten in den Zusammenstellungen von Q, Lk und Mt, die nur am Schlusse eine Gerichtsweissagung beifügen.

Der Wehespruch ist aggressiver als das Streitgespräch. Schon die persönliche Anredeform, die überall beibehalten ist — die dritte Person wird nur da verwandt, wo die Anrede sachlich unmöglich ist wie bei dem Ärgerniserreger und Verräter, dessen Person im Dunkel bleibt, und bei den schwangeren Müttern der großen eschatologischen Zusammenstellung, in der eine solche Anrede stilwidrig gewesen wäre — wirkt wie ein Mittel lebendigster Angriffskraft. Freilich sind es niemals einzelne Schuldige, die so apostrophiert werden, wie es sich mancher Große des Alten Testaments von den Propheten gefallen lassen mußte; es sind immer große Gruppen, die von Jesus so persönlich angeredet werden.

Dabei handelt es sich um die endgültige Abrechnung und damit den vollendeten Bruch Jesu, hier mit den Städten seiner galiläischen Wirksamkeit, dort mit den Volksverführern zu Jerusalem. Jene Wehen beschließen seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa, diese seine öffentliche Wirksamkeit im Tempel. Die tiefste Enttäuschung und Empörung führt das Wort und macht sich jedesmal in mehreren Wehen Luft. Jesus bricht endgültig und vollkommen. Es bleibt ihm nur noch die Weissagung des Gerichts über die galiläischen Städte und über Jerusalem.

Somit wird der Unterschied des Wehespruchs vom Streitgespräch deutlich. Dieses verhandelt noch, jener nicht. Dieses ist ein Moment des Kampfes; jener bedeutet das Ende jeder Auseinandersetzung. In diesem wird meist Jesus angegriffen und ergreift erst im Verlauf des Gesprächs zuweilen die Offensive; in jenem liegt Initiative und Endurteil lediglich bei Jesus. Ist das Streitgespräch Mittel zur einzelnen Überwindung des Gegners, so sind die Weheworte endgültige Erledigung und unheilbarer Bruch mit dem Gegner in seiner Totalität. In den Streitgesprächen erheben Andere Anklagen gegen Jesus, hier erhebt er Anklage und spricht zugleich das letzte unwiderrufliche Urteil. —

b) Eine zweite Streitredeform, die zum Vergleich heranzuziehen ist, ist die Antithese. Schon in den programmatischen Sprüchen über das Kommen Jesu, denen Harnack, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1912, 1—30 eine lehrreiche zusammenfassende Besprechung gewidmet hat, finden wir meist antithetische Formulierungen. Nicht Frieden bringen, sondern Schwert Q Mt 10, 34, Lk 12, 51; nicht Gerechte rufen, sondern Sünder, Mk. 2, 17, Mt 9, 13, Lk 5, 32; nicht sich dienen lassen, sondern dienen, Mk 10, 45, Mt 20, 28, vgl. Lk 22, 27; nicht verderben, sondern retten, Lk 9, 55; nicht auflösen, sondern vollenden, Mt 5, 17; nicht Heiden oder Samariter, sondern Israel retten, Mt 15, 24 — so wird der Zweck des Kommens Jesu in 6 von 8[1]) Sprüchen in ausgesprochenem Gegensatz gegen fremde Meinungen formuliert; in dem weiteren Spruche Lk 19, 10 steht der verschwiegene Gegensatz in dem Wort vom Verlorenen; in dem letzten Lk 12, 49 schließlich zeigt nur die Wortstellung noch, daß der Spruch bei dem Partner Jesu von einem Gegensatz weiß. Entsprechend dem Jesusprogramm Mt 15, 24 erhalten auch die Jünger für die erste Mission die Weisung, die nur noch Mt 10, 5. 6 erhalten ist: keine Heiden- oder Samariter-, sondern nur Judenmission! Alle diese programma-

[1]) Der von Harnack S. 2 in diesem Zusammenhang abgewiesene Spruch Mk 1, 38 = Lk 4, 43, zeigt den aus dem Kontrast deutlichen Gegensatz: Jesus ist nicht gesandt zur Wunderheilung, sondern zur Predigt.

tischen Erklärungen setzen voraus, daß über den neuen Mann und seine Ziele vielerlei Meinungen geäußert sind, daß man in Gesprächen über ihn sich gestritten hat — Reste solcher im Volke umgehenden Urteile sind von Q Mt 11, 19 = Lk 7, 34 und Mk 8, 28 = Mt 16, 14 = Lk 9, 19, Mk 6, 14—15 = Mt 14, 1. 2 = Lk 9, 7—9 erhalten —, daß diese Gespräche auch Jesu zu Ohren gekommen und in seiner Umgebung besprochen worden sind, daß schließlich Jesus aus seinem Sendungsbewußtsein heraus im scharfen unüberbrückbaren Gegensatz sein Urteil formuliert hat. Das antithetisch formulierte Programm ist somit ein Ergebnis aus der öffentlichen Diskussion mit und über Jesus, die Feststellung des Ertrags der Streiterörterungen aber nicht nach außen für die Gegner, wie der Wehespruch, sondern nach innen für die Seinen, und dient zur Klärung über die letzten im Streit offenbar gewordenen Absichten — nicht, wie der Wehespruch, der Gegner, sondern seiner selbst.

Die antithetischen Programme sind somit Zeugen für öffentlich behandelte Streitfragen, die zwischen Jesus und den anderen strittig geworden sind. Wir haben in einem Falle die Überlieferungen von Streitgespräch und Antithese eng verknüpft vorgefunden Mk 2, 14 — 17 c. p. Diese wird jenem als abschließendes Ergebnis beigefügt. Dabei hätte das Programm von Lk 19, 10 ebensogut an den Schluß dieser Zöllnergeschichte gepaßt wie an den der Zachäus-Erzählung Lk 19, 1—9. — Das Programm von Lk 9, 55 paßt trefflich als Motiv zur Sabbatheilung Mk 3, 4 c. p. — Auf Grund der vielen Streitgespräche über einzelne Gesetzesfragen wie über das allererste Gebot sieht sich Jesus zu einer programmatischen Äußerung veranlaßt über seine grundsätzliche Stellung zu Gesetz und Propheten Mt 5, 17: nicht auflösen, sondern vollenden! Der Spruch setzt voraus, daß die Kritik Jesu am Sabbat, an der zeitgenössischen Gesetzesbeobachtung und -auslegung, von seiten seiner Gegner als Gesetzesauflösung hingestellt worden ist. Eine solche Haltung der Gegner läßt sich aus den erhaltenen Streitgesprächen zwar nicht beweisen, hat aber nach ihnen nichts Auffälliges. Die Unvollkommenheit einer mosaischen Gesetzesbestimmung wird im Streitgespräch über die Ehescheidung ausdrücklich behauptet. Vergegenwärtigt man sich das Bild Jesu, das die jerusalemische Streitgesprächssammlung von ihm im Gegensatz zu den Rabbinen entstehen läßt, so wird man den Programmsatz nicht mit alten und neuen Marcioniten als Fälschung der Judaisten abtun, sondern versuchen müssen, ihn als echtes Jesuswort zu verstehen. Man muß sich nur von der Erinnerung an den Zusammenhang frei machen, in den erst Mt es gestellt hat. Das Wort gehört nicht in die Inaugurationsrede von Q, sondern, wenn es in der alten

Quelle schon gestanden und Lk es also aus inneren Gründen unterdrückt haben sollte, mit Mt 5, 18 = Lk 16, 17 zusammen in einen späteren, das heißt in gar keinen uns erkennbaren Zusammenhang hinein. Es paßt mit Mt 5, 18, einem Spruch, dem das Tun Jesu scharf widerspricht, und der im Munde Jesu nur aus seiner glühenden pietätvollen Ehrfurcht vor dem ewigen Willen Gottes erklärt werden kann, inhaltlich so wenig zusammen, daß diese Zusammenstellung ein Werk der Erzähler, nicht Jesu ist. Dann aber bleibt Mt 5, 17 in völliger Isolierung ein Programmsatz, hervorgerufen durch die Kritik der Gegner, die die freie Gesetzeshandhabung bei Jesus zur antinomistischen Konsequenz steigern, wie das bei scharfsichtigen Feinden nur natürlich ist, von Jesus ausgesprochen in dem sicheren Bewußtsein, daß er, von Gott gesandt, einem im alten Gesetze ausgesprochenen Willen nicht nur zur Bestätigung, sondern zur abschließenden inhaltlichen Vervollkommnung zu dienen berufen ist, wie er denn überhaupt nicht zum Auflösen, sondern zum Vollenden da ist. — Das klassische Programmwort vom Dienst des Menschensohnes Mk 10, 45, Mt 20, 28 klingt trefflich zusammen mit dem Streitgespräch Jesu mit dem Versucher, der ihn dazu verführen will, sich selber dienen zu lassen, und ist wie dieses aus den inneren Anfechtungen erwachsen, die der altüberlieferte Messiasgedanke im Verein mit Erwartung und Urteil aller Zeitgenossen in ihm erregten. Der in seiner Echtheit oft bezweifelte Schlußsatz freilich vom Tode Jesu als Lösegeld geht ebenso über die Antithese hinaus wie über den Bereich der Streitgesprächsstoffe. — Die grundsätzliche Einschränkung der Mission Jesu und der ersten Jünger auf das Volk Israel dagegen rührt an ein Problem, das die Außenwelt nichts anging und darum auch zu Streitgesprächen Jesu mit seinen Gegnern keinen Anlaß gegeben hat. Ebenso ist das Wort vom Frieden und Schwert vermutlich nicht herausgewachsen aus der Auseinandersetzung mit den Gegnern, sondern mit den Jüngern, die den Frieden verkündigen, wünschen und mit der Reichgottespredigt auch zu bringen meinen.

Die Gegenüberstellung von zwei entgegengesetzten Meinungen begegnete uns ferner schon in dem Streitgespräch über die Überlieferungen der Ältesten. Hier wird in dem Herrenwort Mk 7, 10 f., Mt 15, 4 f. in Gegensatz zueinander gestellt das Gesetz des Mose beziehungsweise Gottes und die Überlieferungen der Ältesten. Eine Bemerkung des Mk (7, 13) verrät, daß mehrere Beispiele solcher Antithesen bekannt waren. Die Antithese dient hier zur Beleuchtung der Abweichungen, die die erläuternde, anwendende und ergänzende Exegese der Rabbinen gegenüber dem schlicht verstandenen Gottes-

wort sich gestattet. Sie ist somit ein Mittel der Streitgesprächsdialektik.

Eine originelle Wendung nimmt nun der Gebrauch der Antithese in der Bergpredigt von Mt 5. An sechs verschiedenen Beispielen veranschaulicht Mt den Gegensatz zwischen dem alten Gesetz und der neuen Gerechtigkeit 5, 21 ff., 27 ff., 31 f., 33 ff., 38 ff., 43—48. In scharfem Kontrast zu dem, was die ἀρχαῖοι 5, 21. 33 als Überlieferung erhielten und weitergaben, steht das Herrenwort, das keiner Autoritätsbegründung bedarf. Mögen die »Alten« die Zeitgenossen Moses sein oder die Rabbinen zur Zeit Jesu — ungeschickte Übersetzung von seqenim —, sorgfältig wird formell der Gegensatz zu Mose selbst vermieden und nur die Auslegung des heiligen Gesetzes bekämpft. Tatsächlich freilich wird mit den rabbinischen Wucherungen auch der mosaische Stamm im Kern getroffen, und die Kritik Jesu bestätigt die neuere Annahme, daß das alte jüdische Gesetz in den Rabbinen seine sachgemäßen, wenn auch epigonenhaften Fortbildner gefunden hat. Prachtvoll steht in den ersten Antithesen ein großes Gebot des Alten Testaments in Kontrast mit den Forderungen Jesu, und zwar wird jedesmal das alte Gebot durch Rückgang auf die Gesinnung unerhört erweitert. So wird in der ersten dem Mord der Zorn 5, 21. 22 a, in der zweiten dem Ehebruch das sündige Begehren 5, 27. 28 gleichgestellt, in der vierten das Verbot des Meineids zum Verbot jedes Schwörens 5, 33. 34 a erweitert. Dem kurzen Gotteswort der Alten wird eine prägnante Forderung des neuen Gesetzesinterpreten entgegengestellt, jedoch so, daß das alte Wort nicht aufgehoben, sondern in seiner Anwendung zur Vervollkommnung geführt wird. Aus dem Rahmen dieser Antithese fällt die dritte aus 5, 31 f. Sie erscheint nach der vom Ehebruch als ein matter Nachtrag. An künstlerischer Kraft steht sie den anderen weit nach. Das charakteristische Kennzeichen jener anderen, daß das Verbot nicht aufgehoben, sondern erweitert wird, fehlt ihr. Eine mosaische Satzung wird aufgehoben! Der Scheidepraxis gegenüber wird die Unlöslichkeit der Ehe verfochten, aber auch diese nicht ausdrücklich behauptet, sondern es wird darauf hingewiesen, wie die Scheidepraxis infolge Fortbestehens der Ehe folgerecht zum Ehebruch führt. Wird so aus inneren Gründen klar, daß Mt 5, 31 f. in den Zusammenhang jener Antithesen nicht gehört, weil der Spruch selber keine klare Antithese ist, so beleuchtet ein Blick auf das Streitgespräch über die Ehescheidung und auf Lk 16, 18 den Ursprung des Wortes: es ist ein Niederschlag aus Verhandlungen über die Streitfrage der Rabbinen, die auch Jesus beschäftigt hat, und macht durch den interessanten Zusatz παρεκτὸς λόγου πορνείας deutlich, wie das Interesse immer

genauerer Präzisierung der nova lex an dem wohl schon von Q, aber nicht in der Bergpredigt von Q überlieferten Spruch gearbeitet hat.

Im weiteren Verfolg des Mt sind nun zwei Absätze in Antithesenform gebracht, die zu ihr nicht recht passen. Das jus talionis 5, 38 ff. steht freilich im Alten Testament, aber ob es zur Zeit Jesu nicht doch veraltet und durch Geldbußen ersetzt war, ist fraglich. Und die Formulierung des Gebots vom Feindeshaß 5, 42 ist im Alten Testament dem Wortlaute nach nicht nachweisbar und dem Sinne nach nur dann zuzugeben, wenn damit der Nationalfeind bezeichnet werden soll, während Jesus den fanatischen Religionsgegner Mt 5, 44, Lk 6, 27 f. meint. Nun hat aber Lk die beiden Perikopen gleichfalls in seiner Feldrede Lk 6, 29 f. und 6, 27 f. (vgl. 35). 32. 36, und zwar ohne das antithetische Schema des Mt und ohne die programmatische Losung Mt 5, 39 μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Es ist daher zu vermuten, daß beide Perikopen in der Inaugurationsrede von Q gestanden haben, ohne den antithetischen Vorbau. Dazu stimmt, daß wenigstens der Bruch Mt 5, 42 = Lk 6, 30 mit dem von der Antithese angeschlagenen Thema der talio nicht in Einklang zu bringen ist, dagegen mit den Sprüchen Mt 5, 39 b. 40 = Lk 6, 29 zusammen das schrankenlose Entgegenkommen gegenüber jeder Art von Belästigung fordert. Demnach hat Q in seiner Bergpredigt nach dem paradoxen Eingang, der die Unglücklichen glücklich preist und zuletzt als die Opfer einer Religionsverfolgung bezeichnet Mt 5, 3. 5. 6. 11. 12. = Lk 6, 20—23, zunächst einige Sprüche gebracht, die das Verhalten der Jünger gegenüber allerlei Belästigungen nach dem Gesichtspunkt opferwilligster Gelassenheit regeln, und ist dann zu der großen Forderung, die er für die Religionsverfolgung stellt, vorgeschritten in der Feindesliebe. Vielleicht sind sogar jene Belästigungssprüche, wenn Lk 6, 24—36 die Reihenfolge von Q wiedergibt, lediglich Illustration zu dem ersten Gebot der neuen Religion: von der grenzenlosen Liebe. Jedenfalls ist das Schema der Antithese an diese Q-Überlieferungen erst nachträglich herangebracht.

Es ist von hier aus deutlich, daß die Antithese Q unbekannt ist und wir schlechterdings keine Veranlassung haben, die ersten Antithesen, die Mt ohne Seitenreferenten überliefert, der alten Quelle zuzuschreiben. Aber auch Mt kann sie nicht erst zusammengestellt haben, denn das jetzige Evangelium hat die drei kurzen zusammengehörigen Stücke 5, 21. 22 a bzw. 5, 27 f. bzw. 5, 33. 34 a (37?) [1]) durch Zufügung verwandter Stoffe auseinandergerissen, 5, 23—26. 29. (30), durch Einfügung einer künstlichen Antithese bereichert, 5, 31 f., und durch kleine

[1]) Mt 5, 37 in der ursprünglicheren Form 1 Kr. 1, 14, Jak. 5, 12.

Fortbildungen oder Erweiterungen zu verdeutlichen gesucht, 5, 22 b, 5, 34 b—36 [1]). Somit haben wir für die Urgestalt jener drei Antithesen eine von Mt hier benutzte, sonst nicht weiter bekannte Quelle anzunehmen.

Die drei Antithesen in ihrer Urgestalt geben eine treffende Illustration zu dem Programm Mt 5, 17. Keins von den drei großen Mosesgeboten wird für ungültig erklärt und doch jedes einer ungeahnten Vervollkommnung entgegengeführt. Dagegen bieten die drei von Mt hergestellten Antithesen das entgegengesetzte Bild: 5, 31 f. Mose gestattet die Ehescheidung, Jesus erklärt sie für Ehebruch. 5, 38 f.: Das alte Gebot gebietet das jus talionis, Jesus hebt es auf und verbietet den Widerstand gegen das Böse. 5, 43 f.: Das alte Gebot gebietet den Feindeshaß, Jesus die Feindesliebe. Der Widerspruch dieser Antithesen ist formell demnach viel schärfer. Da nun diese von späterer Hand sind, so liegt es nahe, zu vermuten, daß Mt 5, 17 mit der ersten, zweiten und vierten Antithese aus derselben Quelle geflossen sind.

Diese Zusammenstellung — nennen wir sie A — verfolgt sichtlich einen apologetisch-polemischen Zweck und berührt sich darin mit den Streitgesprächen. Der Untergrund der ganzen Verhandlung ist die Frage nach der Stellung Jesu zum Gesetz. Die Ausdrucksformen wie sema'tem und 'itmar entstammen der Gewohnheit der rabbinischen Disputation. Die Verbindung echt konservativer Haltung mit einer Kritik, die vom innersten Punkte aus geschieht, trägt den Stempel der Echtheit. Der Gegensatz, in dessen Interesse die Zusammenstellung geschieht, ist nicht innerchristlich — in der antipaulinischen Kontroverse bleibt der Satz πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη Rm 13, 10 zwischen den Parteien unbestritten, und die Verinnerlichung des Mordes und Ehebruchs zu der sie veranlassenden Gesinnung von Haß und Lüsternheit bildet nur die negative Ergänzung zu jener positiven Zusammenfassung des Paulus —, sondern innerjüdisch. Jesus bleibt willentlich auf dem Boden des Gesetzes, aber die neue Gesinnungsreligion füllt den alten Schlauch mit neuem Wein. Ich sehe daher keinen Grund, um deswillen die Zusammenstellung von A nicht bereits von Jesus vollzogen sein könnte. Mag sie uns ein wenig katechetisch erscheinen, warum soll sich Jesus nicht auch einmal dieser Ausdrucksformen bedient haben, die hier so einfach und volkstümlich wirkt? Es verdient doch Beachtung, daß das Jesuswort ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει 5, 22 in der Antithese ohne die rabbinische Formel der These 5, 21 nicht recht verständlich wird, daß 5, 28

[1]) Mindestens 5, 34 b, 35 a ist auch Jak 5, 12 schon bekannt.

unmittelbar auf das 6. Gebot zurückweist und 5, 34 μὴ ὀμόσαι ὅλως ohne 5, 33 in der Luft hängt. Die Auseinandersetzung Jesu mit den Rabbinen hat sich ja doch nicht in stiller Denkarbeit am Schreibtisch vollzogen, wie sich das unser tintenklexendes Säkulum leicht vorstellt, sondern von Fall zu Fall im lebendigen Gespräch. So ist A auch ein Niederschlag von Streitgesprächen. Dabei ist der Ertrag formuliert nicht als Nacherzählung eines oder mehrerer Gespräche, sondern kürzer und schlagender in Ausführung eines scharf gefaßten Programms als Selbstauseinandersetzung Jesu an der Hand von Beispielen aus dem Gesetz. Es ist dabei wohl zu beachten, daß in A Jesus nicht als zweiter Mose auftritt. Nicht eine nova lex tritt neben die alte antiquierte, noch viel weniger setzt sich Jesus an die Stelle Moses, dessen Autorität vielmehr ganz unangetastet bleibt. Formell tut Jesus nur, was die Rabbinen auch taten: er interpretiert den heiligen Gotteswillen. Aber freilich mit einem neuen Geist, der von innen heraus — sich selber unbewußt — alle Gesetzlichkeit zersprengt, indessen die Rabbinen als die Epigonen das Alte der alten Urkunde konservierten, spezifizierten und den jüdischen Gesetzesgeist zur vollkommenen Verhärtung führten.

Diese Quelle A hat nun dem ersten Evangelisten nicht nur den Faden gegeben, in den er mancherlei anderes einwob, sondern den er auch weiterspann. Während A nur Vervollkommnung, keine Auflösung des Gesetzes durchführte, bringt Mt in seinen weiteren Antithesen Sprüche, die die bisherigen Satzungen durch neue ersetzen und damit die alte Autorität zugunsten einer neuen aufheben. So tritt das Ganze unter den neuen Gesichtspunkt von Mt 5, 20: die bisherige Gerechtigkeit wird durch eine bessere überboten, an Stelle der alten lex und des alten Gesetzgebers tritt die nova lex der werdenden neuen Kirche und der sie stiftende Kyrios. Das alte Programm von A wird in dem Sinne verschoben, in dem es in die rabbinische Überlieferung geraten ist, bab. Schabb. 116 b: »Ich Evangelium bin nicht gekommen, wegzutun vom Gesetz Moses, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Moses bin ich gekommen«, und in dem es nun noch allein erträglich ist, wenn es auch eine notdürftige Auskunft ist, daß man die Belästigungssprüche als »Ergänzung« des jus talionis, die Feindesliebe als »Ergänzung« zu der «Nächstenliebe», die den Haß gegen den Nationalfeind gebietet, gelten lassen soll. Die wahre Meinung des Mt gibt erst 5, 20 mit Hilfe des jüdischen Gerechtigkeitsschemas. Die Antithese »der alten und neuen Gerechtigkeit« kennt weder Q noch A, sondern erst Mt.

Was die Antithesen von A nicht wollen, was Mt 5, 20—48 als Ganzes mit seinen Antithesen nicht ohne Restriktionen und Un-

vollkommenheiten anzudeuten versucht — die kritische Entgegensetzung des Neuen gegen das Alte, das somit abgetan wird — findet sich in klassischer Form durchgeführt in dem Lehrgedicht Mt 6, 1 — 6. 16—18. Das Gedicht ist die kunstvollste Antithese des Evangeliums, überhaupt die am meisten mit Kunst ausgestaltete rhetorische Einheit der Synopse. Mit den Streitgesprächen verbindet es der Ursprung aus der Debatte des täglichen Lebens. Mit prachtvoller Volkskunstmanier werden die Vertreter der alten Frömmigkeit gezeichnet, so wie sie von einem scharfen Auge im Leben beobachtet worden sind. Man entnimmt der lebenswahren und dabei von schärfster Kritik getragenen Schilderung den Eindruck, daß der Dichter mit diesen Männern in einem lebendigen Kampfe steht. Und doch ist die Lage innerlich anders als bei den Streitgesprächen. Während in diesen sich der Kampf in Abwehr und Angriff beurkundet, während das antithetische Programm für Freund und Feind den Ertrag des Streits für Jesu Arbeitsziele feststellt, während der Wehespruch in unmittelbarer Anrede an die Gegner den Ertrag des Streits für sie als Gericht über sie ankündigt, während die Antithesen von A sich noch auf eine mit Beispielen belegte programmatische Äußerung beschränken und erst in ihrer Fortbildung bei Mt zu einer Überbietung des Alten durch das Neue führen, sehen wir hier die letzte mögliche Phase des Streits: es geht nicht mehr um Einzelheiten, sondern um das Ganze der gegnerischen Frömmigkeit; von Abwehr keine Spur mehr, nur Angriff, und auch dieser nicht mehr, sondern ein abschließendes Urteil in Form einer Antithese mit dem Zweck der Warnung. Die gesamte Frömmigkeit der Gegner wird abgetan. Es wird aber kein Versuch mehr gemacht, auf sie einzuwirken. Der Bruch ist vollendet; man merkt auch nicht mehr die Leidenschaft oder die Enttäuschung der Wehesprüche. Man sieht die Spuren des Streits nur daran, daß der Gegner noch da ist und mit aufmerksamen Augen beobachtet wird, daß die Auseinandersetzung zur grundsätzlichen Klärung über zweierlei Frömmigkeit geführt hat — wie ganz anders ist die innere Situation bei den Antithesen von A, die lediglich die alte Frömmigkeit zur Vollkommenheit bringen wollen! —, daß eine Warnung noch für nötig gehalten wird, daß der bewußte und gewollte Gegensatz, in dem man sich befindet, zur Erkenntnis und Vertiefung des Neuen der eigenen Frömmigkeit geführt hat. Am überraschendsten aber erweist den Ursprung aus dem Streit die Tatsache, daß das Gedicht in seiner Struktur auf der spätjüdischen Zusammenstellung der drei Frömmigkeitsübungen aufbaut, deren eigentlicher Sinn die Schaustellung und Einwirkung auf Gott ist, während es diesen Sinn aufs schärfste ablehnt. Übrigens ver-

meidet es auch dieses Gedicht, sich in ausgesprochenen Gegensatz zu der geheiligten Autorität Moses und des Gesetzes zu begeben: wiederum eine Beobachtung, die den Eindruck verstärkt, daß erst die jüngste Schicht des Mt für die Antithesen gegen die Geltung des Mose verantwortlich zu machen ist.

Die Streitgespräche und Weherufe geschehen in der breiten Öffentlichkeit und beziehen sich vor allem auf die Führer des Volks. Das Lehrgedicht dagegen wendet sich an die Jünger, die aus der gesamten Anschauung der gegnerischen Frömmigkeit ihre eigene zu befruchten lernen sollen, ja in dem zweiten Teile der Antithesen des Gedichts geht die Mahnung ganz persönlich an den einzelnen: σὺ δέ und fordert eine unüberbietbare Innerlichkeit. Damit trifft das Lehrgedicht im Sinne des Meisters das letzte Ziel: alles Erleben mit dem Gegner wird fruchtbar gemacht zu dem Inwendigsten der Religion, dem verborgenen Verkehr der Seele mit Gott. Der Streit draußen wird so ein Mittel dazu, daß der Umgang mit dem Vater droben ganz keusch und ganz herb wird — und damit erkennen wir den letzten und innersten Ertrag der Streitgespräche für die neue Frömmigkeit. — —

3. Das Streitgespräch im Vergleich mit den Taterzählungen des synoptischen Evangeliums.

Die Taterzählungen des Evangeliums, das heißt die Geschichten, deren Spitze nicht ein Wort, sondern eine Tat Jesu bildet, stehen den Streitgesprächen ferner als die übrigen Gesprächsüberlieferungen.

Die Mehrheit der Taterzählungen — die Heilungsgeschichten — gehen uns in diesem Zusammenhange eigentlich nichts an, wie ja denn auch der Heiland und der schlagfertige Disputator von greifbarer Verschiedenheit sind. Indessen, daß Jesus beide Seiten in seiner Persönlichkeit vereinigt hat, erhellt schon aus den Verbindungen, die Heilungsgeschichten und Streitgespräche miteinander eingegangen sind. Inhaltlich spielen die Heilungen Jesu eine Rolle in den Streitgesprächen: als Voraussetzung bei der Zeichenforderung und der Sabbatheilung Lk 13, 16—17, als Urteilsmaterial bei dem Gespräch mit Johannes, doch wird durch diese Problemstellungen der formelle Aufbau der betreffenden Gespräche nicht berührt. Dagegen wird bei der Heilung des Paralytischen und den anderen Sabbatheilungen die Heilung selbst zu einem notwendigen Teil des Streitgesprächs, und wird daher das Streitgesprächsschema durch die Heilungserzählung beeinflußt. Die Heilung geschieht bei dem Paralytiker und dem mit der verdorrten Hand am Ende, bei dem Wassersüchtigen im Verlauf

des Streitgesprächs. In allen Fällen ist aber nicht die Heilung die Hauptsache, sondern der in der Heilung bekräftigte Anspruch Jesu, hier Sünden zu vergeben, dort am Sabbat Gutes zu tun. In Lk 13, 10—17 wird der Heilungsbericht im voraus erledigt und erscheint als Voraussetzung des Streitgesprächs. In Lk 14, 1—6 ist die Streitantwort Jesu das letzte, gegen das kein Widerspruch mehr möglich ist. In Mk 3, 1—6 steht zwar der Heilsbericht nach dem Streitwort, aber eine Schlußbemerkung zeigt, daß dem Erzähler Mk 3, 6 der Streitcharakter des ganzen das Wichtigste war. Nur bei dem Paralytischen läuft die Erzählung im Stile eines großen staunenswerten Heilwunders aus. Indessen, wenn auch hierin diese Erzählung in ihrem Typus der Heilungsgeschichte so nahekommt, daß sie allgemein als solche bezeichnet wird — sie wäre demnach als Heilungserzählung mit Streitgesprächscharakter zu kennzeichnen —, der letztere ist doch so stark, daß das Wunder selbst sich dem Streitgespräch als Beweismittel einordnen muß und innerhalb der Beweisführung in seinem Werte zugunsten der Sündenvergebung entleert wird.

Indessen trägt ein Teil der Heilungserzählungen ein wenig Streitcharakter, nämlich die von Geisteskranken. In ihnen tritt Jesus in den Kampf mit Dämonen, und das einzige Streitmittel, das er verwenden kann, ist das bannende Wort. Wo nun die dämonischen Gewalten wie in der Synagoge zu Kapernaum Mk 1, 21—28 = Lk 4, 31—37 in Widerspruch zu Jesus das Wort ergreifen und Jesus sie mit seinem Worte austreibt, liegt eine Parallele zum Streitgespräch vor. Wir sehen die Dämonen angreifen und zurückgewiesen werden wie in den Streitgesprächsgängen des Gottessohnes mit ihrem höchsten Gebieter. Indessen, während es in der Versuchungsgeschichte zu einem wirklichen Gespräche kommt, das Streitfragen sachlich erörtert, bleibt bei der Dämonenheilung die Tat das primäre Interesse, und das die Tat begleitende Gespräch bringt lediglich eine lebhaft vergegenwärtigende Verdeutlichung des Geschehnisses (so wie sich dieses dem volkstümlichen Dämonenglauben als Geschehen darstellte).

Im übrigen kann man von Streiterzählungen der Synopse kaum sprechen. Die einzige streitbare Tat, die von Jesus berichtet wird, ist die Tempelreinigung Mk 11, 15—17 = Mt 21, 12 f. = Lk 19, 45 f., die mit einem Streitwort begründet wird, das die eigentliche Bestimmung des Tempels und seine jetzige Benutzung in alttestamentlichen Worten kontrastiert. Sie bildet, wie wir sehen, die Voraussetzung für das erste jerusalemische Streitgespräch. Von den Streittaten, die gegen Jesus verübt worden sind, wird die Verfolgung durch Herodes II., den Mörder des Täufers, Mk 6, 14—16 = Mt 14, 1, 2 =

Lk 9, 7—9 nicht einmal erwähnt, wenn sie auch tatsächlich mit die Veranlassung zu dem unsteten Wanderleben und der zeitweiligen Zurückgezogenheit Jesu gegeben haben mag und durch Lk 13, 31—34 als beabsichtigt bestätigt wird. Und die Vergewaltigungen, die Jesus von seiner Gefangennahme bis zur Hinrichtung über sich ergehen lassen muß, erscheinen in der Berichterstattung nicht als ein mit allen Mitteln geführter Vernichtungskampf. Vollends sieht die evangelische Erzählung von dem urchristlichen Glauben ab, den Paulus 1. Kor. 2, 6—8 bezeugt, daß die Kreuzigung ein Werk der dämonischen Archonten dieses Äons sei. Eine Leidensgeschichte Jesu, von diesem Gesichtspunkt aus entworfen, hätte zunächst den Kampf bis zum scheinbar vollkommenen Siege des Satans über den Gottessohn im Kreuzestode und dann den Sieg dieses über alle dämonischen Gewalten schildern müssen — eine Fortsetzung und Vollendung der Versuchungsgeschichte, wie ja auch vielleicht Lk 4, 13 mit seinem Zusatz ἄχρι καιροῦ das ganze Wirken Jesu als eine Kette von Versuchungen aufzufassen scheint und Mt in seiner Vorgeschichte die Verfolgung des Gottessohnes durch die bösen Gewalten und seine wunderbare Rettung als Vorahnung von Kreuz und Auferweckung voraufgestellt. Jesus selbst hat sich schon zu Lebzeiten als Kämpfer und Sieger wider den Satan gewußt, aber er hat es für gut befunden, von der Besiegung des Versuchers nicht mehr auszusagen als das Wort Lk 10, 18, ein Wort tiefster Erfahrung einer Siegesfreude, die den Kämpfer kennzeichnet und doch das Geheimnis verschleiert läßt.

C. Das Streitgespräch Jesu im Zusammenhang mit der israelitisch-jüdischen Entwicklung der Streitgespräche.

Der geschichtliche Ursprung des Streitgesprächs Jesu liegt nicht bei ihm selbst, sondern bei seinen Gegnern. Nicht er hat das Streitgespräch gesucht, um in ihm die Gegner zu widerlegen, sondern die Streitfragen und die streitlustigen Disputatoren haben sich ihm aufgedrängt, und er hat dann sich nicht bloß schlagfertig verteidigt, sondern auch, des feindlichen Kampfmittels sich bedienend, kräftig angegriffen. So sind die Antworten er selbst, in ihrer gesammelten Kraft, in ihrer volkstümlichen Eindringlichkeit und Behaltbarkeit, in ihrer individuellen Mischung von Freiheit und Pietät, in der lauteren, alles bestimmenden Frömmigkeit, die sie atmen, und in dem hohen Sendungsbewußtsein, das sie trotz aller Zurückhaltung ahnen lassen — und der tapfere, wahrhaftige und fromme Geist, der das Gespräch

sicher zum siegreichen Ende führt, kann wohl beschrieben, besser noch mit verwandtem oder doch seinem Einflusse sich hingebendem und von ihm höher geführtem Sinne geschaut werden; aber der genetischen Erklärung spottet das in jeder und vor allem in dieser Persönlichkeit leuchtende Geheimnis Gottes. Indessen die Ausdrucksform, deren er sich bedient, die Aufstellung von Streitfragen, ihre Behandlung und Lösung in der Disputation ist von ihm übernommen und hat ihre Geschichte, deren Ursprung und Verlauf zu untersuchen ist. Die Frage ist demnach: Wie ist das religiöse Streitgespräch entstanden, und welche Stellung in seiner Geschichte nimmt das Streitgespräch Jesu ein? Das Streitgespräch Jesu wurzelt im Judentum. Die mit ihm disputierten, waren durchweg Juden, meist der strengsten Observanz, und die Streitfragen, die verhandelt werden, beziehen sich auf innerjüdische Probleme, natürlich in der Abwandlung, die durch das Auftreten Jesu und seine Einwirkung auf seine Zeitgenossen hervorgerufen ist. Kein jüdischer oder heidnischer Hellenist — an denen es weder in Galiläa noch in Jerusalem gefehlt hat — wird im Streitgespräch über religiöse Fragen in der synoptischen Überlieferung Jesu gegenübergestellt (vgl. dagegen Joh. 12, 20!). Weder hellenistische Mystik oder Mysterienweisheit noch hellenistische Philosophie stellen die Fragen der Streitgespräche. Die großartige Entwicklung des hellenischen und hellenistischen Dialogs, in die das junge Christentum später eingetreten ist, hat das Weltjudentum seiner Zeitgenossen tief beeinflußt, für Jesus und die Erzähler der Synopse ist sie nicht vorhanden.

So ist es angezeigt, den geschichtlichen Ursprung der Ausdrucksform, in der Jesus gesprochen und deren sich die mündlichen und hernach die schriftlichen Erzähler bedient haben, in dem breiten Strom der israelitisch-jüdischen Ausdrucksformengeschichte zu suchen. Nun ist — trotz der überaus dankenswerten Anregungen, die vor allem Gunkel[1]) der werdenden Disziplin zuteil werden läßt — die alttestamentliche »Literaturgeschichte« ebenso Neuland wie die »neutestamentliche«. Ja, selbst diese Bezeichnungen charakterisieren die Probleme noch falsch. Denn einerseits klammern sie sich noch an den Begriff des Kanons, als wenn eine in späterer Zeit unter deren Bedürfnissen und Urteilen zusammengestellte Auswahl einer sehr kleinen Zahl von Schriften alleinigen Quellenwert für einen bestimmten Geschichtsabschnitt hätte und diese ausgewählten Schriften sich formengeschichtlich gleichsam in einer splendid isolation befänden.

[1]) Vgl. die prachtvolle Skizze Kultur der Gegenwart I, 7, S. 51—102 und Reden und Aufsätze 1913, S. 29—38.

Vielmehr ist die Entwicklung der Formen vom alten Israel über das jüdische und spätjüdische Schrifttum bis zum urchristlichen und darüber hinaus zu verfolgen: also »israelitisch-jüdische« und »urchristliche« Literaturgeschichte. Andererseits beschränkt sich das Interesse nicht auf die »Literatur«, eine Kennzeichnung, die, aus einer einseitig buchgelehrten Verkennung der biblischen Bücher stammend, im Alten Testament nur auf wenige Buchschöpfungen, wie die des Hesekiel, paßt, die vielen Volksbücher der Bibel von vornherein unter einen Anspruch stellt, den sie nicht erhoben haben, und vor allem die Aufmerksamkeit vom wichtigsten dieser Entwicklung ablenkt, nämlich vom Werden und Wachsen der Ausdrucksformen im unliterarischen Leben und von dem Problem der Literarisierung vorliterarischer Formen. So wird die »israelitisch-jüdische Literaturgeschichte« zu einer Geschichte der Ausdrucksformen überhaupt. Die Geschichte der Ausdrucksformen in dem bezeichneten umfassenden Sinne für Israel und Judentum, Spätjudentum und Urchristentum ist kaum als Aufgabe ins Auge gefaßt, geschweige in Einzeldarstellungen, die zum Gesamtbau erst die Steine herbeitragen müssen, gründlich untersucht worden. Es kann sich daher hier nur um einen skizzenhaften Versuch handeln, um Anregungen, die dazu beitragen möchten, den Zaun zwischen alt- und neutestamentlicher Wissenschaft mit beseitigen zu helfen.

Was vermag eine vergleichende Heranziehung der israelitisch-jüdischen Schriften zur Aufhellung des Ursprungs der Streitgesprächsform beizutragen?

1. Die Streitgesprächerzählung im Vergleich mit der altisraelitischen Erzählung.

Zunächst entspricht die Erzählungskunst der urchristlichen Streitgesprächserzähler der altisraelitischen Erzählung der Bibel in ihren wesentlichen Ausdrucksmitteln. Die von Gunkel zuerst in der Genesis nachgewiesenen Züge, die für die ganze israelitische Erzählungskunst bezeichnend sind, finden sich im Evangelium wieder: kurze Geschichten von wenigen Zeilen, selten zu einem größeren Geschichtenkranz verbunden, in denen nur zwei Personen zugleich in Aktion auftreten, drei nur bei Szenenwechsel, mehrere redend überhaupt nicht, in denen das Gespräch sich oft in Wort und Gegenwort schon erschöpft, Erzählungen, in denen die Personen indirekt durch ihre Worte (und Taten) charakterisiert werden. In dem allen sind die urchristlichen Erzähler die getreuen Nachfahren der alten biblischen Erzähler und teilen mit ihnen, die ihnen von Jugend auf bekannt und vertraut waren, die — natürlich unbewußt gehandhabten — Eigen-

heiten einer volkstümlichen Erzählkunst, die ohne verwirrende Zutaten sehr knapp und behältlich erzählt, und insbesondere das Gespräch in ein paar plastische Worte zusammenzieht. Auch die Stilregel der alttestamentlichen Erzähler, die sich aus dem Respekt gegen die Gottheit ergibt, daß der Mensch in der Regel nach dem Gotteswort schweigt, und dieses das Gespräch abschließt, findet in den synoptischen Streitgesprächen insofern ihre sinngemäße Anwendung, als in ihnen Jesus das letzte Wort behält und dieses abschließende Herrenwort der Höhepunkt der ganzen Erzählung ist. Dagegen gehen die neutestamentlichen Streitgesprächserzähler über die Gepflogenheit ihrer Vorbilder hinaus, sofern diese im ganzen Taten erzählen und das Wort nur dann einführen, wenn es in die Handlung hemmend oder fördernd eingreift, während jenen naturgemäß das Wort Jesu und die Streitfrage, die es behandelt, alles ist, und die Tat nur als Hilfsmittel des Wortes herangezogen wird.

Die altisraelitischen Erzählungen enthalten wohl Reste von Götterkämpfen, wie den Ringkampf Jakobs Gen 32, 23—33, Wettkämpfe zwischen den Vertretern zweier Religionen, im Zauber (so Mose Ex. 7. 8. 9) oder im Regenwunder (so Elia). Aber selbst die umfangreiche, in ihrer indirekten Charakteristik der beiden miteinander kämpfenden Religionen ausgezeichnete Erzählung 1. Kön 18 bringt kein Streitgespräch, sondern ein Gottesurteil mit Abschlachtung der unterlegenen Partei. Den alten Erzählern ist die eigene Religion eben noch keine wirkliche Streitfrage, die Gewissen und Vernunft beschäftigt, sondern heilige Volksüberlieferung; wo eine Frage über diese auftauchte, gab der Priester im Orakel Bescheid; die vielen Fragen der Wißbegier über die Entstehung der Welt, der Menschheit, der Völker, der Kultstätten und anderes aber beantworteten die Erzähler mit ätiologischen und etymologischen Mythen und Sagen. Daher kennen sie wohl Schimpfereien wie II. Sam 16, 7 ff. und homerische Streitgespräche als Einleitung des Kampfes I. Sam 17, 43—47, aber die religiöse Disputation ist ihnen noch fremd.

2. Das Streitgespräch Jesu im Vergleich mit dem israelitisch-jüdischen Streitgespräch.

a) Mit den großen Propheten tritt auch in der Geschichte der Streitgespräche die entscheidende Wendung ein. Hatten die alten Propheten bis zu Elia und Elisa mehr durch Strafwunder oder gar politischen Umsturz gewirkt, nun wird das Wort und die Beeinflussung durch das Wort das wichtigste Gegenwartsmittel des Propheten. Es beginnt der Kampf der Prophetie gegen das eigene Volk und seine Führer, Königtum, Heilsprophetie und Priestertum. Die echten Pro-

pheten erscheinen in der vollen Öffentlichkeit als die von Jahwe beauftragten Boten im Streit gegen die bisherigen Autoritäten in Staat und Religion. Nun werden alle die bisher gegen die feindlichen Völker gebrauchten Droh-, Fluch-, Schelt- und Spottworte gegen das eigene Volk verwandt. Der Angriff der Prophetie ruft Einwände hervor: die Propheten beginnen mit ihren Zeitgenossen zu disputieren. Zunächst begnügen sie sich damit, das zitierte gegnerische Wort durch Strafandrohung zu erledigen (Amos 8, 4—8, Hosea 6, 1—4). Hernach wird uns die Diskussion selbst in Wort und Gegenwort vorgeführt: Jesaja führt in lebendigster, leidenschaftdurchglühter Sprache mit seinen beim Opferschmause im Tempel trunken gewordenen Gegnern, Priestern und Propheten, die ihn verspotten und zum Teil nur noch wie Bezechte im höchsten Stadium lallen können, ein von ihm selbst mitgeteiltes Streitgespräch, das er mit einem den lallenden Spott nachahmenden Wort Jahwes abschließt Jes 28, 7—13. Eine erregte Diskussion mit den Reichen führt Micha, wohl auch bei einem Gastmahl 2, 1—11. In ruhiger Erzählung wird Jer 28, 1—17 ein Streitgespräch zwischen Jeremia und Hananja, Jer 44 zwischen Jeremia und den Verehrerinnen der Himmelskönigin berichtet. Dem Wort der Volksverführer, das vom Propheten mitgeteilt wird, wird ein Wort Jahwes, das sich mit jenem in genauem Gegensatz befindet, gegenübergestellt. Jes 28, 14—22; 30, 16, Jer 2, 20—37; 5, 12—14; 11, 21—23; 23, 16—20; 14, 12—15; 31, 29 f., Ez 12, 21—25, 26—28; 18; 33, 23—29; 37, 11—14; Jes 40, 27—31, wie ja schon seit Amos (5, 18—20, ja 1, 2!) die Predigt der Propheten im bewußten Gegensatz zur Volksreligion ihre paradoxen Worte gestaltet.

Die ganze Fülle der bewegenden Schicksale und der durch den prophetischen Kampf wider die Religion des Volks hervorgerufenen Probleme nimmt Jeremia in sein weiches Herz. Die strittigen Fragen kommen bei ihm nicht bloß von außen, sondern auch von innen: er kennt nicht nur das Streitgespräch mit den Feinden Gottes, sondern auch das mit Gott selbst. 12, 1—6; 15, 15—21; 20, 7—18; vgl. 4, 10; 7, 16; vgl. schon Am 7, 2. 4: ein schmerzliches, tiefergreifendes Ringen mit Gott, das mit einer schonungslosen Wahrhaftigkeit aufgedeckt wird und schließlich in Unterwerfung unter Jahwes majestätische Güte endet.

Eine Abart des prophetischen Streitgesprächs ist die Gerichtsverhandlung Jahwes mit seinem Volk (Jes 1, 1; 3, 13—15), die Micha 6, 1—8; vgl. 1, 2, vor den Bergen Israels als den Richtern in der Klage Jahwes, in dem Sühneanerbieten des schuldbewußten Volks und dem richterlichen Endurteil kunstvoll aufgebaut wird. Eine charakteristische Abwandlung nach seiten des Heilsgedankens finden

wir in der großen Gerichtsszene des Deuterojesajas 41, 1—4. 21—28; 43, 8—12; 44, 8, in der Jahwe zugunsten seines Volks gegen die Götter der Heidenvölker auftritt, Richter und Fürsprecher zugleich, im bewußten Gegensatz gegen die frühere Gerichtspraxis, in der Jahwe Israel verurteilte 43, 26—28, so daß der ebed Jahweh gegen die Völker — im Vertrauen auf Jahwes eheliches Rechtsverhältnis zu seinem Volk 50, 1—3 — die Herausforderung zum Rechtsstreit ruhig aussprechen kann 50, 8. 9.

Schließlich bringt ein prophetischer Epigone seine ganze Schrift in die Form einer religiösen Lehrdisputation in einem aufgelösten nervösen Stil, Mal 1, 1—3, 21; ein zweiter kommt mit seinen Fragen und Sorgen um die Zukunft der Religion angesichts des Siegeszugs Alexanders zu einem Gespräch mit Jahwe (Habakuk 1, 1—2, 4 nach Duhm), und bei einem dritten werden die Kunstmittel der prophetischen Erzählung und des Streitgesprächs Gottes mit dem Propheten in den Dienst einer Problemdichtung gestellt, die in kräftiger religiöser Kritik an der Unheilspredigt der großen Vorgänger die Streitfrage zu lösen sucht, ob Gottes Erbarmen über die als unverbrüchlich geltende prophetische Gerichtsankündigung triumphiert (Jona besonders 4).

b) So wird das nachprophetische Streitgespräch aus einem gelegentlichen Hilfsmittel zum Selbstzweck, aus einer Darstellung geschichtlichen Aufeinanderstoßens zweier religiösen Parteien zu einer geschickt gehandhabten literarischen Form. Die Prophetie hat das persönliche Interesse des Individuums an der Religion geweckt, aber auch Fragen und Zweifel aufgewühlt, die in der matteren Zeit nach den großen Männern, genährt von den schweren Schicksalsschlägen, die die nationale Selbständigkeit auch Judas vernichteten, besonders hochkommen. Diese Problemdichtung, die Gedanken in Gesprächsform kleidet und so Streitfragen zu lösen sucht, ist von Hesekiel vorbereitet Ez 14, 12—23; 18, 1—32 und erscheint in einer vierfachen Abwandlung. Zunächst in einem Gespräch zwischen Gott und dem Menschen. Der Mensch ist dabei in der Dichtung durchweg ein Vertrauter Gottes in der Vergangenheit, wie Abraham, Hiob oder Jona. Gott erscheint in der Regel als der gütige Herr, der seine Vertrauten geduldig aufklärt; nur in dem Wettstreit Hiobs mit Gott, zu dem dieser aufgefordert wird 38, 3; 40, 2 wird der Partner von Gott durch eine Flut von Fragen 38 f. so zugedeckt, daß Hiob vor Gott verstummt 40, 3 ff. Das Problem, das verhandelt wird, ist im Grunde jedesmal das Leidensproblem. So Gen 18, 22—33 in einem ganz späten Stück: ist eine gerechte Minderheit imstande, den Untergang eines Volkes zu verhindern? So Jona: Ist die prophetische Unheilspredigt

unwiderruflich? So die Lieder von Gottes Majestät in der Natur Hiob 38 f.: Darf der leidende Mensch mit dem großen Gotte rechten? — Zweitens wird Gott und der Satan im Streitgespräch miteinander dargestellt. So in dem alten Volksbuche, dessen Erzählung den Hiob umrahmt 1, 1—2, 10; 42, 10—17. (Vgl. schon das Gespräch der Himmlischen 1. Kön 22, 19—22.) Das Problem ist dabei, ob der Mensch auch im schlimmsten Unglück fromm bleibt. Gott gewinnt die Wette in zwei Absätzen. Eine auf polytheistischem Boden erwachsene Ausdrucksform — die Götterwette — wird in monotheistisch-modifizierter Weise zum Mittel einer Gedankendichtung. — Drittens: Das Streitgespräch geht zwischen Mensch und Mensch. Die Rücksichten auf Gott und die ehrwürdigen Väter, die die bisherige Dichtung nahm, fallen dahin. Frei strömt sich das bedrängte Herz aus. So ist es, trotz des altüberlieferten Namens, in dem Hauptteil des jetzigen Hiobsbuchs c. 3—31. Das Streitgespräch mit drei Freunden, die die Gegenseite vertreten, bildet die Hauptmasse, in drei Gesprächsgruppen geteilt (3—14. 15—21. 22 ff.), jedes Einzelgespräch nach alter Gewohnheit doch nur von zwei Personen geführt. Und doch ist das Streitgespräch, in dem die eine Partei die andere nicht überzeugt, im Grunde nur Hilfsmittel zur eindrücklichen Bekundung der Klage, die in ergreifenden Tönen der Disputation voraufgeschickt wird (3) und am Schluß (29—31) zu einer feierlichen Selbstverteidigung vor Gott sich erhebt; vgl. schon 9, 15—35; 10; 13, 3—27; 16, 19; 17, 20 f.; vgl. 3; 19, 7. 23—27; 23, 2—17. Das Ganze ist nicht ein kunstvoll durchgeführtes Drama, auch nicht ein doktrinäres Gedicht, wie die Elihureden c. 32—37, sondern der Erguß einer vom tiefsten Leid durchzitterten Seele, die mit Gott hadert und von ihm nicht läßt. Dieser Dichter gehört mit dem Konfessor Jeremia zusammen, nur daß die Zerrissenheit der Seele bei dem Propheten nur in kurzen gelegentlichen Stoßseufzern durchbricht, während sie bei dem Dichter in breiten Strömen fließt und sich der Ausdrucksmittel einer diskussionsgewandten Zeit mit ursprünglicher künstlerischer Kraft bedient. So dienen hier Gerichtsrede und Streitgespräch vereint nur der Aussprache der gequälten Seele. — Viertens: Wo die religiöse Glut verglimmt und die leidenschaftliche Kraft der gottergebenen Seele versagt, bleibt der Mensch mit Fragen und Zweifeln müde allein. An Stelle des bewegten Streitgesprächs tritt der Monolog, in dem sich der Denker über seine Probleme klar zu werden versucht, und die Lehrunterweisung, die dem Schüler die bittere Wahrheit zugänglich macht. Zwischen beiden schwankt der literarische Charakter des Qohelet; aber das Bezeichnende sind doch die Meditationen, aus der Selbstbetrachtung hervorgegangen und zur eigenen Klärung niedergeschrieben.

In den jüngsten Schichten des Hiobbuchs bemerken wir ein neues Motiv, das des Redeturniers[1]). Der »Klage« c. 3—31 ist es nicht geläufig, obwohl der andauernde Gesprächswechsel an sich zu einer solchen Ausgestaltung formell auffordert und die »Freunde« sich als kämpfende Weise vorkommen 15, 3; indessen ist die Klage »Hiobs« zu persönlich und zu tief empfunden, als daß sie sich in den gefälligen, äußerlich bestimmten Formen eines Redeturniers bewegen könnte. Wohl aber wissen sich der Dichter des Liedes c. 38 f. und der Verfasser der Elihureden c. 32—37 als Kämpfer in einem Redewettstreit. — Das Redeturnier ist aus dem wirklichen Zweikampf entstanden, den es vorbereitet und begleitet. So sehen wir nicht nur die Helden Homers, sondern auch David und Goliath den Zweikampf einleiten durch ein Streitgespräch, in dem einer den anderen im Schelten und Schimpfen zu übertreffen sucht. Aus dem Zweikampf der Schwerter wird dann bei den Weisen der Zweikampf der Worte, doch werden die Bilder und Sitten des Turniers auf das Redeturnier übertragen. So sehen beide Zusatzdichter die »Klage« als ein Redeturnier an, bei dem das Wichtigste noch fehlt: der Sieger, der den Hiob mit seinen Wortwaffen überwindet, und die feierliche Proklamation des Siegers. Der wortreiche Elihu kommt sich vor als ein Disputator, der es besser macht als seine drei Vorgänger 32, 6—18; er steigt ins Turnier mit tadellosen Grundsätzen 32, 21 f.; 33, 3. 7. 32; 34, 2—4; wohlgerüstet fordert er Hiob in den Redekampf 33, 5. 32; als Gottes Vorkämpfer 33, 4. 6; 36, 3 geht er vor, seines eigenen Wertes reichlich selbst bewußt 36, 4. So nimmt er die Bekenntnisse der Klage, die er 33, 8—11; 34, 5 f. 9; 35, 2 f. selbst zitiert, im Tone des überlegenen Weisen vor und widerlegt sie auf seine Weise, die titanischen Bekenntnisse mit verständiger Lebensweisheit auf das Prokustesbett eines abgewogenen Lehrgedichts spannend. Seine Deklamation über den gottgewollten Sinn des Unheils geschehen vor einem größeren Publikum, an das er sich wohl schon am Anfang 32, 15—22 wendet, und das er sich als Kollegium der Weisen 34, 2. 10. 34 denkt. Man wundert sich nur, daß dies Kollegium dem Vielgewandten nicht ausdrücklich den Sieg im Turnier zuerkennt. Aber als Gottes Anwalt weiß sich Elihu von vornherein als Sieger; Hiobs Schweigen nach dem ersten Angriff 33, 32 f. gilt ihm gewiß als Geständnis der Niederlage, und nach dem abschließenden Hymnus auf Gottes Erhabenheit 36, 26—37, 24 war eine solche feierliche Anerkennung der Überlegenheit, wie sie Elihu nach seinen eigenen

[1]) Vgl. das Turnier Gotamos mit Saccako, Karl Eugen Neumann, Die Reden Gotamos Buddhos. I (1896) S. 361—374.

Leistungen erwarten muß, nicht recht angängig: Es stößt sich hier eben die tatsächliche Situation, in die das Buch Hiob im ganzen führt, mit der eingebildeten des Zusatzverfassers, der mit seinem Redeturnier der Weisen wohl sich und seine Geistesart kennzeichnet, aber doch eben nur störend in die Reden des großen Titanen zwischenein kommt. — Weitaus besser als Elihu vermag der Dichter von c. 38 f. die Klage zu ergänzen — so gut, daß er meist noch mit dem Dichter von c. 3—31 identifiziert wird. Der Dichter von c. 38 f. bringt nicht einen nachträglichen Disputator auf die Szene, wie Elihu, sondern, geistreich an den Schluß der Hiobsklage 31, 37 anknüpfend, den majestätischen Gott selbst. Damit wird das irdische Redeturnier — denn als solches gelten auch ihm die Wechselreden von c. 3—31 — durch ein göttliches überboten und zu Ende geführt. Jahwe selbst fordert Hiob zum Waffengang in Worten 38, 3 = 40, 7 = 42, 4; 40, 2; vgl. 40, 14 heraus, schlägt ihn mit tausend Fragen nieder und erscheint als Sieger in seiner majestätischen Schöpfergröße, so daß der Unterlegene nur die Hand auf seinen Mund legen kann 40, 4 f. und den Triumph Jahwes anerkennen muß 42, 2—6. Das Turnier mit Gott ist eines Titanen würdig: Er soll als bezwungen gelten dadurch, daß er, in Gedanken an Gottes Stelle gesetzt, die Grenzen seiner menschlichen Ohnmacht empfinden lernt; und es wirkt erfreulich, daß der Sieger im Redeturnier den anderen Kämpfern in der Rede, den drei Freunden, eine kräftige Demütigung auferlegt 42, 7—9. — So verschieden die beiden Lösungen sind, die die Turnierdichter der durch die Klage Hiobs in ihnen lebendig gewordenen Fragen geben, beide sind Zeugen dafür, daß auch in Israel die Weisen Redeturniere veranstalteten, bei denen zwei Weise zum Zweikampf antraten, nach gewissen Regeln des Anstands miteinander fochten und wohl auch das zuhörende weise Kollegium einem Disputator den Sieg zuerkannte, wenn dieser nicht schon durch Verstummen des Gegners deutlich geworden war.

Leider sind diese Redeturniere der alten jüdischen Weisheitslehrer nicht mehr recht greifbar. Ob Jesus Sirach in seinem Gedicht über die Vorzüge des Gelehrtenstandes in dem dunklen Satze 39, 2 an religiöse Disputationen denkt, ist fraglich. (Vgl. sap. Sol. 8, 8.) Aus den Einladungen der Weisen, sich der Weisheit zu widmen (prov. 4, 1—27; Sir 6, 18—37; vgl. 14, 20—15, 10), und aus dem Gedicht, in dem Jesus Sirach für sein eigenes Lehrhaus Reklame macht 51, 13 — 30, ersehen wir über den allgemeinen Eindruck der Spruchweisheit hinaus, daß der Weisheitslehrer nach altägyptischem Vorbild wie ein Vater zum Sohne zu sprechen pflegte, nur die eine Bemerkung, daß der Zögling der Weisheitsschule in den Stand versetzt wird, seine

Genossen zu überragen und ἐν μέσῳ ἐκκλησίας seinen Mund aufzutun, das heißt in den Diskussionen wohl nicht des Lehrhauses (dann wären οἱ πλησίον αὐτοῦ die Schulgenossen), sondern der Gemeindeversammlung (vgl. 21, 17 und sap. Sol. 8, 11 f.) durch gewandte Rede zu glänzen. Die organisierte Trinkgenossenschaft, die nach hellenistischem Brauch in das palästinensische Judentum eingedrungen ist Sir 34, 12—35, 13, hat neben dem Trunk auch das Gespräch gepflegt. Der griechische Esra hat an der Erzählung vom Wettgespräch der Pagen des Darius Freude gefunden 3 Esra 3. 4, und der Aristeasbrief ist auf jüdisch-ägyptischem Boden ein Beispiel dafür, wie sich ein jüdischer Hellenist den Sieg seiner Landsleute in der Deipnosophistik am Hof der Ptolemäer dachte. Schließlich ist die Art, in der die Weisheit Salomos den eigenen Ausführungen eine Darstellung der von ihr bekämpften gegnerischen Lebensweisheit 1, 16—2, 20 vorausschickt, aus der dialektischen Auseinandersetzung geboren, die ihren Ursprung im Dialog mit den Gegnern selber hat.

Ins Geistliche gewendet, erscheint der Zweikampf in Wort und Tat, wie er uns aus Homer am geläufigsten ist, in der Überlieferung der Märtyrerlegenden 4. Macc 5 ff., vgl. 2. Macc 6 f.; der Tod, den die Märtyrer über sich ergehen lassen, gilt als Kampfesmittel des Tyrannen gegen diese, zugleich aber als Siegeserweis für die standhaft Gebliebenen, und dieser Kampf wird begleitet, erläutert und verschärft durch Streitgespräche, bei denen die Märtyrer, das letzte Wort behaltend, über die ohnmächtige Wut der Feinde triumphieren.

c) Die mit dem makkabäischen Freiheitskampf einsetzende Reaktion des jüdisch-orientalischen Geistes gegen den weltweiten Hellenismus — das Spätjudentum — macht einen aller Welt so offenen Weisheitslehrer, wie es noch der Siracide war, auf dem Boden des echten Judentums in Palästina unmöglich. Der Weisheitslehrer wird durch den eigentlichen Schriftgelehrten abgelöst, wie die weltweite Weisheit durch die buchstäblich zu erfüllende Heilige Schrift; und gegen die oft recht hausbacken nüchterne aufgeklärte Weisheit, die dieser Welt dienen will, reagiert die bizarre orientalische Phantasie in Offenbarungsbüchern, die den künftigen Aion entschleiern. Wie haben Rabbiner und Apokalyptiker zum Streitgespräch gestanden?

Es ist tief bedauerlich, daß uns direkte Quellen aus der Zeit bis Jesus in bezug auf das rabbinische Lehrgespräch fehlen. Zu den Vorzügen, durch die die Tora erworben wird, gehört nach dem Mischnatraktat Sprüche der Väter VI, 6 auch das scharfsinnige Disputieren mit den Schülern, von dem die Sprüche freilich nur ein einziges Beispiel mitteilen, II, 9. Ein nachchristlicher Rabbi rechnet alle, die bei ihrer Unterhaltung nicht Worte der Tora besprechen, zu den Spöttern

des 1. Psalms, III, 2; ein anderer fordert, daß ein Rabbine auch fähig und bereit ist, einem nichtrabbinischen Weisheitslehrer (»Epikuräer«) im Streitgespräch zu begegnen, II, 14. Bei den Disputationen hatte sich auch eine gewisse Redeordnung herausgebildet, deren Innehaltung den Weisen kennzeichnete, V, 7. Der Ertrag, der in der nachchristlichen Literatur gesammelten Arbeit des strengen Rabbinertums freilich offenbart dieselbe Spitzfindigkeit der gelehrten Diskussion, die in den Streitgesprächen mit Jesus diesen schlagen soll, und die vom Siraciden weit abstechende Engigkeit des Interesses, das sich fast ausschließlich auf die Erklärung und Anwendung der Tora bezieht — eine Engigkeit, die in der evangelischen Überlieferung in dem Maße noch nicht vorliegt. Gewiß hat der Gegensatz gegen Jesus die Gelehrten seiner Zeit zu Fragestellungen genötigt, die sie von sich aus nicht formuliert hätten, wie dies bei allen seine persönliche Stellungnahme und seinen Selbstwert angehenden Streitfragen der Fall ist; indessen wird auch die Ausscheidung des Christentums erst die Verknöcherung der Rabbiner in kasualistischer Spitzfindigkeit und unfruchtbarem Scharfsinn zur Vollendung gebracht haben.

Endlich erwächst nach dem von Johannes und Jesus geweissagten Ende Jerusalems über den Trümmern der Stadt wieder die ganze Fülle der Zweifel, Probleme und Fragen, wie zu Zeiten Jeremias und Hesekiels: die Gesichte des 4. Esra sind zum großen Teile nichts anderes als das Ringen einer armen schwermütigen Seele mit den Fragen, die die selbsterlebte Not des eigenen Volkes stellt; zunächst mit dem alten Hiobsproblem, das auch durch das Leid seines Volkes neu gestellt ist, dann mit den durch die apokalyptische Hoffnung angeregten Zweifelsfragen, wann das Ende kommt, und wer in den neuen Äon eingehen darf — das alles in einem bewegten, immer wieder neu ansetzenden Zwiegespräch zwischen dem Propheten und dem Engel Gottes, mit dem er hadert, zu einem tieferschütternden Ausdruck gebracht.

d) Wie ordnet sich nun Jesus selbst mit seinen Streitgesprächen in diese Entwicklung ein?

Er erscheint zunächst als ein Fortsetzer der großen Propheten. Seine Lage ist ähnlich: Er steht, von Gott berufen, im Kampf gegen die falschen Volksführer wie sie, nur daß an Stelle der Heilspropheten die schriftgelehrten Rabbinen getreten sind. Mit diesen und den Hütern des Tempels kämpft er im öffentlichen Leben um die Führung des Volkes zu Gott. Wie die Propheten benutzt er den Wehespruch und die Antithese, doch so, daß er die Fluch- und Spottrede unterläßt. Auch ist zu bemerken, daß bei ihm alle Merkmale der allmählichen Selbstauflösung der Prophetie in die Diskussion mit den

Zeitgenossen fehlen, so das Selbstzitat des zu widerlegenden Wortes, so das fortgesetzte antithetische Formulieren, so der nervöse Stil eines Jeremia oder gar Maleachi. Das prophetische Bild vom Rechtsstreit Jahwes mit seinem Volk verwendet er für die Gegenwart auch nicht, für die Zukunft dient es nur zur Darstellung des abschließenden Urteils (Mt 25, 31—46); dagegen klingt das Bild nach in der Erzählung vom Rechtsstreit Jesu mit seinen Gegnern über den Ursprung seiner Heilstaten. Ergreifende Konfessionen, die den Widerstreit mit Gott enthüllten, sind ihm fern; so schwer der Kampf in Gethsemane und auf Golgatha erscheint, als ein Streitgespräch mit Gott hat ihn auch die evangelische Erzählung nicht gefaßt, den Leidenskampf übrigens auch nicht nach Art der jüdischen Märtyrererzählung mit Streitgesprächen zu begleiten und zu verdeutlichen versucht.

Von der Weisheit, deren Eigenart er in Spruch und Parabel fortsetzt, scheidet ihn die rhetorisch-dialektische Ungeschultheit, das Fehlen aller Redeturniermätzchen, aber auch von den edelsten Geistern die Abwesenheit aller Grübeleien und Problemdichtung. Hiob klagt, Jesus schweigt.

Von den zeitgenössischen Rabbinen, mit denen er streitet, übernimmt er die Streitgesprächsform überhaupt, zumeist die veranlassende Frage, gelegentlich auch die Methode der Beweisführung, aber ein Rabbine wird er dadurch nicht. Alle rabbinischen Momente werden zur Verteidigungs- oder Angriffswaffe gegen die Rabbinen selbst. In überraschender Selbstsicherheit schlägt sie Jesus auf ihrem eigenen Gebiet, ein Prophet, aber mit überprophetischem Sendungsbewußtsein.

So mag eine secierende Methode bei Jesus für den Anlaß seiner Streitgespräche auf die Rabbinen, für die Klarheit seiner Sprüche auf die ältere jüdische Weisheit, für die Wucht und Kraft seines Sendungsbewußtseins auf die Propheten zurückweisen — das Geheimnis, wie die geschichtlichen Einflüsse sich in dem Zimmermann von Nazareth fanden, wird dadurch nicht erklärt. Kein Rabbi hat so frei und kühn gesprochen, kein Weisheitslehrer so schlicht und tief Spruch und Parabel geformt, kein Prophet so siegessicher über seine Feinde im Streitgespräch triumphiert wie der, der nicht alles drei zusammen war, sondern mehr als das, wie er selbst sagt, der Erfüller und Vollender schlechthin.

Texte von Q.

1. Die Versuchung. (Zu S. 41.)

1. Ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον. 2. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν καὶ ἐπείνασεν.

3. καὶ ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ, ἵνα γένηται ἄρτος· 4. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος [ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ].

5. καὶ παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἵστησιν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ 6. καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. 7. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.

8. καὶ παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν 9. καὶ λέγει αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς μοι. 10. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

11. καὶ ἀφίησιν αὐτὸν [ὁ διάβολος].

---

1. Lk Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου | ἔρημον] + ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου Mt. 2. οὐδὲν] + νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας Mt, + ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις Lk | καὶ²] Mt ὕστερον, Lk + συντελεσθεισῶν αὐτῶν. 3. καὶ] + προσελθὼν Mt | καὶ ὁ πειρ... αὐτῷ] εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Lk | εἰπὲ... ἄρτος] εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται Mt | 4. καὶ .. Ἰησ.] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Mt, καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησ. Lk. | γέγρ.] + ὅτι Lk. | ἄνθρ.] + ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ Mt. 5. καὶ] = δὲ Lk, τότε Mt ἤγαγεν δὲ Lk | αὐτὸν] + ὁ διάβολος Mt | Ἱερουσαλὴμ] τὴν ἁγίαν πόλιν Mt | ἵστησιν (Sod. Mt)] ἔστησεν Lk | — αὐτὸν ² Lk. 6. λέγει] εἶπεν Lk | σεαυτὸν] + ἐντεῦθεν Lk | σοῦ] + τοῦ διαφυλάξαι σε Lk | καὶ] + ὅτι Lk. 7. — καὶ Mt | λέγει] ἔφη Mt, ἀποκριθεὶς εἶπεν Lk | Ἰησοῦς] + πάλιν Mt, + ὅτι Lk | γέγρ.] εἴρηται Lk | 8. καὶ] πάλιν Mt | παραλαμβ.] ἀναγαγὼν Lk | αὐτὸν] + ὁ διάβολος Mt | — εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ Lk | δείκν.] ἔδειξεν Lk. | τοῦ κόσμου] τῆς οἰκουμένης Lk. | κ. τ. δόξαν αὐτῶν] + ἐν στιγμῇ χρόνου Lk. | 9. λέγει (Sod. Mt)] εἶπεν Mt Lk. | αὐτῷ] + ὁ διάβολος Lk. | —ταῦτα Lk | — πάντα Lk. | δώσω] + τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. σὺ οὖν Lk | ἐὰν] + πεσὼν Mt | μοι] ἐνώπιον ἐμοῦ Lk, + ἔσται σοῦ πᾶσα Lk. | 10. καὶ] τότε Mt. | λέγει ... ὁ Ἰησοῦς] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Lk | Ἰησ.] + ὕπαγε σατανᾶ Mt | γέγρ.] + γὰρ Mt | ~ προσκυν. κύριον τὸν θεόν σου Lk. 11. καὶ] τότε Mt.] Lk: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ᾽ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ | διάβολος] + καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

2. Der Rechtsstreit Jesu. (Zu S. 48.)

I. [καὶ ἦν ἐκβάλλων] δαιμόνιον [καὶ αὐτὸ ἦν] κωφόν· [ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος] ἐλάλησεν ὁ κωφός· καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι. II. [τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον·] ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια . . .

III. πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται [καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει]. IV. καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. V. εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. VI. ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.

IV fine ὑμ. κρ. ἔσ. Lk. | V δακτύλῳ] πνεύματι Mt. | — ἐγὼ Lk.

Der Rahmen der Geschichte Jesu

Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung

von

Lic. Karl Ludwig Schmidt

Privatdozent an der Universität Berlin

XVIII und 322 Seiten. Geh. 24 Mark.

Eine methodisch und sachlich wertvolle, sehr gründliche Untersuchung der Einrahmungen der Perikopen, mit dem Ergebnis, daß nur trümmerhafte Bruchteile eines Itinerars vorliegen, ein neues kritisches Zeugnis wider die „liberale" Markushypothese, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Überlieferung, für die der Deißmann-Schüler den Kultgesichtspunkt stark betont. Geisteskampf der Gegenwart.

Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie

Mit Rücksicht auf die theologische Erkenntnis

von

Hans Ording

Universitätsstipendiat, Christiania

196 Seiten. Steif brosch. 20 Mark.

Die Untersuchungen sind bei dem Suchen nach der Synthese von der Religion aus geleitet worden. Der Entwicklungsgedanke drängte sich auf und mußte nach seinen synthetischen Möglichkeiten untersucht werden. Und obwohl er keine befriedigende Lösung herbeiführen konnte, so war er doch geeignet, den synthetischen Drang der Gegenwart zu beleuchten.

Das Johannesevangelium als einheitliches Werk

Geschichtlich erklärt

von

D. Bernhard Weiß

Professor an der Universität Berlin

XII und 365 Seiten. Geh. 20 Mark.

Der Nestor der neutestamentlichen Theologie und Exegese an der Berliner Universität nimmt das Wort in einer sehr wichtigen Angelegenheit. Er weist in gründlicher, großangelegter und doch dem einfachen Gange der Lebensgeschichte Jesu eingeordneter Arbeit die Einheitlichkeit und den johanneischen Ursprung des 4. Evangeliums nach. An Bernhard Weiß' Buch darf niemand vorbeigehen. Der Ölberg.

Beth, Dr. Karl, Prof. in Wien, **Die Moderne und die Prinzipien der Theologie.** 347 Seiten. Geh. M. 11.—, geb. M. 13.40.

Prof. D. Seeberg in der Allg. Evang. Luther. Kirchenzeitung: In dem lebhaften Für und Wider, das sich anläßlich der Forderung einer modernen positiven Theologie während der letzten Jahre erhoben hat, bedeutet das Buch eine Etappe. Indem Beth die Gedanken der Vertreter des neuen Programms analysiert und sich mit den wider dasselbe erhobenen Einwänden in verständnisvoller und streng sachlicher Polemik auseinandersetzt, arbeitet er die leitenden Gesichtspunkte so deutlich heraus, wie das bisher von keiner Seite geschehen ist.

Grützmacher, Dr. Georg Lic., Prof. in Heidelberg, **Hieronymus.** Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. 3 Bände. Geb. M. 50.—.

Literarische Rundschau f. d. katholische Deutschland: Mit viel Genuß und stets regem Interesse läßt man sich durch den Lebensgang und die literarische Tätigkeit des merkwürdigen Mannes führen, in die römischen Schulbänke und Hörsäle, in das Schweigen der Wüste, in die Welthauptstadt mit ihrem Lärm und ihren stillen aszetischen Zirkeln, in die Einsamkeit von Bethlehem, wo doch tausend Fäden zusammenlaufen und alle geistigen Bewegungen der Zeit Impuls oder Echo finden, wo Aszese und Wissenschaft sich vermählen, wo ein heißblütiger Mann mit sich und der Welt im Streite liegt, manche Triumphe feiert, aber auch manche Niederlage erleidet, von vielen bitter gehaßt, von einer auserwählten Schar hoch verehrt wird.

Hoennicke, Dr. G., Prof. theol. in Breslau, **Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert.** VI und 419 Seiten. Geh. M. 20.—.

Theologie der Gegenwart: Das gelehrte Buch bringt viele wertvolle und verdienstliche Einzeluntersuchungen; es ist mit großem Fleiß und ausgebreiteter Kenntnis der neueren Literatur geschrieben. Kein Forscher, der sich mit dem Judenchristentum beschäftigt, wird an der gründlichen Arbeit des Buches vorübergehen dürfen.

Noesgen, D. K. F., Konsist.-Rat, **Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes.** 2 Bände. VIII, 259 u. VIII, 304 Seiten. Geh. M. 24.—, geb. M. 28.—.

Sächs. Kirchen- und Schulblatt: Je offener die Modernen das Dogma der Trinität bekämpfen, desto wertvoller sind gründliche wissenschaftliche Arbeiten wie die vorliegende. Der Verfasser erweist sich vertraut mit der ganzen Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist und bringt das Wesen, das Walten und Wirken des Heiligen Geistes zu lichtvoller Anschauung, so daß das Studium mehr Genuß als Mühe bereitet.

NY
1-50
N.T.

Trowitzsch & Sohn, Berlin

Gegründet 1711

SO-FUM-474